PAUL VALADIER

XL 488

NIETZSCHE
ET LA CRITIQUE DU CHRISTIANISME

LES ÉDITIONS DU CERF
29, bd Latour-Maubourg, Paris
1974

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE IV

LE PRÊTRE

L'analyse de la foi nouvelle de Strauss (ch. 1), aussi bien que celle de la philosophie du premier athée conséquent, Schopenhauer (ch. 2), ou celle de la praxis politique de l'homme moderne, démocrate ou socialiste (ch. 3), ramène constamment l'attention sur un héritage, sur une tradition de pensée et d'habitude, partout présente, mais agissant indirectement, de manière voilée. Les intéressés eux-mêmes dénient théoriquement une influence qui les investit, alors même qu'ils estiment s'en tenir à distance. S'agit-il seulement, de leur part, d'une inconséquence dans la pensée, d'un manque de fermeté à maintenir, dans les conclusions, la rigueur des principes ? Pourquoi les contradictions pourtant notoires ne sont-elles pas relevées et éprouvées par ceux qui professent par exemple à la fois un athéisme métaphysique et une morale d'inspiration chrétienne ? La contradiction ne peut pas être seulement au niveau des incohérences des discours, en tant que discours exprimés et éprouvés. Ou plutôt les contradictions des discours scientifiques, philosophiques ou politiques, relèvent de contradictions non purement logiques ou formelles. Plus profondément que ces incohérences, et en quelque sorte par en dessous, surgit une interrogation qui met en porte à faux non pas tant le discours *en lui-même*, au niveau de sa cohérence interne, que le discours exprimé par rapport au modèle d'existence proposé. Les implications non dites de ce qui est dit débordent la conscience qui parle, et, alors même qu'elle se croit en règle avec elle-même, elle indique une praxis qui ne correspond pas à sa parole. Comment peut-il en être ainsi ? Pourquoi la rationalité droitement conduite ne parvient-elle pas à assumer

ses antécédents et ses conditionnements ? Quelle est, intérieure à ces rationalités, l'irrationalité active ? D'où tire-t-elle son impulsion ? Qui a donc ainsi déformé la conscience occidentale, telle qu'elle s'exprime dans ses représentants reconnus, moralistes, philosophes, théoriciens politiques, hommes d'action, etc. ?

I. JUSTIFICATIONS D'UNE ETUDE SUR LE PRETRE

1. Le poids de l'histoire

On sait combien Nietzsche est attentif à tout ce qui a trait à l'éducation, à la discipline, au dressage, combien il relève impitoyablement, par exemple, la nécessité d'une sorte de préhistoire violente de la morale, conditionnant son surgissement, son affermissement et son dépassement en tant que morale négative et ascétique [1]. Il rappelle de manière souvent « intempestive » la présence encore en nous, ou en notre civilisation, de violences et de barbaries, sortes de témoins d'époques plus primitives et de combats que doit livrer l'humanité pour ne pas sombrer à nouveau dans cet autre qu'elle-même, toujours possible : la barbarie animale. Toutes ces mises en garde visent à ébranler d'abord un idéalisme moral trop facile, selon lequel il suffirait de bien savoir pour bien faire et qui ne tiendrait pas compte des présupposés de ses principes. Car ces présupposés impliquent que la morale ne se vit qu'au terme d'une histoire, donc que l'on *vise* à la moralisation ou à l'humanisation de l'animalité en nous. Par conséquent la morale elle-même comme principe ou théorie morale présuppose une vie morale, qui présuppose à son tour une *histoire en vue* de la morale : histoire individuelle, mais aussi bien collective. Cette histoire n'est pas sans périls : elle est émaillée d'échecs, de confusions, de retours en arrière, de blocages, de déformations. Ainsi par exemple, lorsque le dressage devient

1. Par ex., *G.M.* II § 3 : « On pourrait même dire que, partout où il y a maintenant encore sur terre solennité, sérieux, secret, couleurs sombres dans la vie de l'homme et du peuple, survit quelque chose de l'épouvante avec laquelle autrefois on promettait, on s'obligeait. »

domptage [2], « interversion telle qu'il n'y en a pas de pire », puisque le domptage réprime ce que le dressage tend normalement à développer droitement et à éduquer. Dans le dressage, l'animalité est ordonnée au vouloir de l'homme, dans le domptage elle est maltraitée et écrasée. De toute manière, heureuse ou non, cette histoire laisse des traces dans l'humanité, individuelle et collective ; elle pèse d'un poids particulier par des habitudes, des réflexes, tout ce que Nietzsche regroupe sous l'expression de « moralité des mœurs [3] ». Cet ensemble de comportements non réfléchis, mais incorporés à chacun comme à tous, déborde de beaucoup la conscience claire et échappe au seul pouvoir de la raison pratique judicative des conduites. Ce résidu non récupéré et (sans doute) non récupérable constitue une limite infranchissable à toute reprise qui se voudrait parfaitement translucide et transparente dans le jugement et le comportement moral. Plus est en chacun que chacun ne pense.

La référence à l'histoire demeure présente encore lorsque Nietzsche s'interroge, non plus sur l'origine inavouée de nos représentations, mais encore sur les conséquences de la dégradation de ces représentations ou des anciennes croyances. Ainsi, quand il cherche à apprécier la portée de la « victoire présumée du scepticisme », il ne s'en tient pas à la question de savoir quelle représentation nouvelle du monde l'homme obtiendra, mais il pose l'interrogation, qui est au centre de l'aphorisme : « Quelle forme prendra la société humaine sous l'influence de cette mentalité [4] ? » Le jugement se prend ici à partir du type d'homme (social) que la mentalité sceptique engendrera, non de la vérité d'une attitude intellectuelle abstraitement considérée.

Ces considérations, certes banales, permettent cependant de comprendre combien *la prise au sérieux de l'histoire*, comme donnée contingente, mais aussi et surtout comme lieu d'où surgit la rationalité et l'irrationalité de l'homme, s'impose de plein droit pour une juste compréhension de ce qui est. On peut alors se demander si les contradictions relevées dans les attitudes ou les philosophies antérieurement

2. *K.G.W.* VIII, 3, 15 (65) et (55).
3. *A.* § 9 ; 14 ; 16. *G.M.* II § 2.
4. *H.t.H.* I § 21.

considérées ne viendraient pas de cette pression non reconnue de l'histoire au sein même d'un discours, spéculatif ou pratique, qui, l'ignorant, prétend au vrai sens la reprendre en lui[5] ? Telle est l'optique propre à la méthode généalogique dévoilant en ce qui est dit, en ce que l'on croit dire objectivement, *celui* qui parle, et donc aussi bien ce *à partir de quoi* il parle que ce *en vue de quoi* il parle ; elle pose l'espace d'une analyse d'ordre historique, détaillant le passé, présent en celui qui parle et permettant de juger ainsi et de décomposer les responsabilités respectives d'un discours qui tend à ouvrir un avenir pratique ou théorique. La méthode généalogique présuppose qu'une certaine tradition, ou une préhistoire, fait bloc avec et dans l'actuel ; elle vise à mesurer l'épaisseur d'une temporalité qui ne dit pas son nom, mais dont il importe de mettre au clair la présence cachée. Par là un certain passé est reconnu et désigné ; par là aussi un avenir, qui ne soit pas simple répétition monotone de ce passé non reconnu, devient possible. Ce double mouvement libère le présent en le restituant à lui-même, le rendant conscient de ce qui l'habite, pèse sur lui et le détermine.

Or, ainsi attentif à l'histoire, à la trace maintenue enfouie dans l'obscurité de la mémoire, Nietzsche ne peut pas ne pas rencontrer *le prêtre* : personnage ignoré ou moqué, quoique, nous le verrons, imité et caricaturé par les philosophes, le prêtre figure parmi ces aristocrates qui, après la caste des guerriers et en concurrence avec elle, donne une loi, impose des valeurs, soumet la volonté à des règles, fixe un but et un sens à la vie. L'histoire occidentale, notamment, serait peu intelligible sans son influence. C'est pourquoi l'intérêt porté au cas du prêtre (non au sacerdoce en tant qu'institution) apparaît extraordinairement central dans le texte nietzschéen. L'examen de son cas est un passage obligé entre les résidus chrétiens partout présents sous la forme des idoles nouvelles et l'« invention » du christianisme : le *comment* de son influence en fait comprendre le *pourquoi* et révèle la complicité latente de l'homme envers son message. La première lucidité du généalogiste consistant à faire apparaître ce que le langage courant tient caché, l'étude précédente a laissé soupçonner la présence d'une organisation éducatrice de l'homme

5. *H.t.H.-F.I.* I, 23 (125).

occidental ; elle engage à regarder maintenant de plus près cette organisation, en tenant ouverte la possibilité de l'actualité cachée de ce qui peut pourtant apparaître lointain.

2. Problème de méthode

Ce bref rappel du poids de l'histoire sur l'actualité introduit à la méthode généalogique. Celle-ci se trouve mise en œuvre dans *La Généalogie de la Morale*, œuvre rédigée à Sils-Maria dans l'été 1887. En quoi la généalogie de la *morale* peut-elle trouver place dans une étude sur le prêtre ? Plus exactement par quels détours l'analyse généalogique de la morale conduit-elle à une analyse du prêtre ? Celle-ci est-elle annexe et accidentelle par rapport au propos nietzschéen, ou conduit-elle au cœur de la démarche généalogique ?

Place de la Généalogie

On ne peut répondre qu'en interrogeant Nietzsche lui-même. Ses écrits permettent de donner à *La Généalogie de la Morale* sa place exacte : « œuvre polémique » selon son sous-titre, elle est écrite « pour compléter et éclairer *Par-delà bien et mal* récemment publié ». Rédigé au début de 1886 et publié en juillet de la même année, ce dernier écrit lui-même se présente au sommet d'une crête, selon l'expression nietzschéenne : par son sous-titre, « prélude d'une philosophie de l'avenir », il se donne non comme une préface à une philosophie future, mais déjà comme ses premiers commencements. *La Généalogie*, coordonnée à cette œuvre, doit donc être lue dans une perspective d'ouverture et d'institution nouvelle de l'acte de philosopher ; mais, par son titre, l'œuvre de 1886 oriente l'attention vers un dépassement déjà accompli : le *Zarathoustra*. Dans une lettre à sa sœur Elisabeth de juin 1884[6], Nietzsche explique en effet que l'originalité du *Zarathoustra*, non seulement de son

6. « Après m'être bâti ce vestibule de ma philosophie, il faut que je me remette à la besogne, sans me lasser tant que l'édifice principal ne se dressera pas, achevé, devant moi... Au cours de ces prochains mois, je veux tracer le schéma de ma philosophie et mon plan de travail pour les six prochaines années », in G. Walz, *La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance*, Ed. Rieder, Paris 1932, pp. 419-420.

style, mais de la pensée et de l'expérience qui l'animent, ne sera pas comprise ni même entendue sans un rigoureux effort d'élucidation théorique. *Par-delà bien et mal* et *La Généalogie de la morale* sont la mise en œuvre de ce dessein ; leur déchiffrement correct exige donc la référence à l'affirmation et à l'acte original qu'est le *Zarathoustra* (c'est-à-dire à l'expérience de Sils-Maria du 21 août 1881). L'œuvre polémique n'a sa pleine portée que lue à la lumière de l'acte positif et créateur. Toute lecture de *La Généalogie* doit donc sans cesse se référer au oui proféré qui reste la dominante (au sens musical du terme) de toute polémique, ou à ces douze coups de midi (Avant-propos § 1), traduction imagée de l'expérience de Sils-Maria dont il faut maintenant dévoiler la portée (« Qu'est-ce donc qui vient au juste de sonner ? ») ; le débat avec le christianisme s'inscrit, non point seulement dans un contexte de lutte rageuse et crispée (comme il pourrait sembler à la lecture de certains passages), mais dans la force d'une affirmation toujours présente, toujours possible, toujours déjà travestie dans l'histoire [7]. Que *La Généalogie* fasse corps avec ce qui précède, apparaît encore dans l'*Avant-Propos* (rédigé également en juillet 1887) : « Nos pensées *jaillissent* de nous-mêmes aussi nécessairement qu'un arbre porte ses fruits, nos valeurs, nos 'oui' et nos 'non', nos 'quand' et nos 'si' naissent de nous, tous apparentés et les uns en rapport avec les autres, témoignages d'une seule volonté, d'une seule santé, d'une seule terre, d'un seul soleil » (§ 2). Le § 3 indique à nouveau que si la morale est devenue pour Nietzsche « matière à réflexion [8] », c'est dans la rigueur d'une nécessité qui domine la subjectivité individuelle du philosophe, bien qu'elle ne se déchiffre qu'à travers les tâtonnements de l'expérience la plus intime. Toute lecture de *La Généalogie de la Morale* doit donc se référer à l'expérience centrale indiquée dans le *Zarathoustra*.

7. « C'est par l'amour du dire-oui que j'ai longtemps dit non » (*A.P.Z.* Variantes données par l'édition Colli et Montinari, Gallimard, p. 402 à la note 2 de la p. 185).

8. Bedenklichkeit, et non « doutes » comme traduit la nouvelle édition française Colli et Montinari 1971, p. 217.

Importance de la Généalogie

La place de *La Généalogie* précisée, on aperçoit, non plus seulement sa situation dans le déploiement de la pensée nietzschéenne, mais encore l'importance que cette œuvre attache au prêtre. A lire l'*Avant-Propos* de 1887, il ne semble d'abord y être question que de *morale* : il s'agit en effet de découvrir ce pays étrange (§ 7), selon la pluralité de sens du terme « découvrir » : aller à sa conquête tel Christophe Colomb que Nietzsche admirait et dont le souvenir le hantait à Gênes [9], faire l'inventaire d'une réalité, présente depuis toujours et cependant inconnue, dévoiler ou dénuder ce qui se tient caché. D'où les perspectives d'une vaste enquête mobilisant une foule de savants, précisées encore dans la remarque finale de la première Dissertation.

Or un an plus tard, dans *Ecce Homo, Pourquoi j'écris de si bons livres,* Nietzsche offre une interprétation sensiblement différente, et fort éclairante, de *La Généalogie de la Morale* [10], livre « le plus étrange dans l'art de la surprise » : et en effet, une allusion à Dionysos, « le dieu de l'obscurité », dans la page d'*Ecce Homo* indique la présence de l'affirmation jusque dans les ténèbres de la polémique, ainsi d'ailleurs que l'allusion au « contre-idéal » (Zarathoustra) à la fin du passage. Mais surtout cette page fournit deux indications précieuses à notre propos : 1° elle montre d'abord que chacune des trois dissertations est traversée d'un mouvement identique : chacune fait passer d'un calme apparent mais trompeur à un déchaînement de tempête, par renversement en cours de développement, de ce qui est volontiers cru (wie wolhgeglaubt wird : expression répétée trois fois à propos de chaque dissertation) ; on passe donc d'une croyance spontanée mais fausse, à une découverte surprenante ; 2° elle indique ensuite que « ce livre contient la première psychologie du prêtre ». Tels sont sans doute le premier retournement et la première surprise. Ne croit-on pas généralement volontiers que *La Généalogie* est généalogie de *la morale ?* Est-elle donc généalogie de la *religion,* ou plus

9. Nietzsche compare son expédition vers des terres inconnues à celle de Colomb dans une lettre à E. Rohde, datée de Nice, le 22 février 1884 : *Schl.* III, p. 1215.

10. *Schl.* II, p. 1143.

exactement du personnage central dans l'histoire des religions : du prêtre ?

La page d'*Ecce Homo* permet ainsi de justifier notre propos. La structure de chaque Dissertation indique qu'il s'agit bien de prendre appui à chaque fois sur l'opinion commune : non point pour descendre en quelque caverne cachée, mais pour faire apparaître ce qui se cache *dans* la surface. L'homme moderne parle de socialisme, de morale, de philosophie : il ne voit pas, ou ne voit plus, ce dont il s'agit en ces domaines. On va lui faire découvrir que sa morale n'est encore qu'une religion, un idéal ascétique. De plus, si l'homme moderne doit être amené à voir *ce qu'il est devenu,* il faut aussi mettre au jour et démonter la psychologie de celui qui l'a éduqué à être ce qu'il est devenu : le prêtre. L'originalité de la généalogie consiste donc à déchiffrer, dans la morale moderne, la présence actuelle mais cachée du christianisme, et de son acteur principal dans l'histoire : le prêtre.

Mise en place d'une psychologie sacerdotale

Ce chapitre va s'attacher à déployer cette « psychologie » sacerdotale. Par souci de continuité avec la première partie, il s'appuie principalement sur la deuxième et sur la troisième *Dissertation* : « Que signifient les idéaux ascétiques ? » En effet la même page d'*Ecce Homo* fournit une organisation simple des trois dissertations :

1. La première, en sa vérité, est « la psychologie du christianisme », sa naissance à partir de l'esprit du ressentiment. Nous la lirons ultérieurement quand il s'agira justement d'analyser l' « invention » du christianisme (chapitre suivant). Elle peut être passée sous silence provisoirement, si l'on considère en elle le développement d'une *lecture cursive de l'histoire de l'Occident,* depuis les sociétés primitives jusqu'à la période moderne.

2. La seconde « donne la psychologie de la conscience ». Nous la situerons au cours de ce chapitre. En bref elle vise à mettre à jour la structuration de l'animal humain dans son devenir homme et les avatars de cette structuration, pour faire apparaître l'origine double et distincte de la conscience (Gewissen), donc de la faute d'une part, et de la mauvaise conscience ou du sentiment de culpabilité d'autre part. On verra alors la nature proprement sociale et historique de ces réalités, constituées en elles-mêmes indépendamment de toute influence sacerdotale (aucune allusion au prêtre dans la deuxième *Dissertation*).

3. Quant à la troisième *Dissertation,* elle fait le lien avec la première partie de ce travail, puisqu'elle dénonce la présence de l'idéal sacerdotal *dans* les idéaux modernes ou au sein d'activités comme l'art, la philosophie ou même l'athéisme (§ 27), et elle circonscrit les limites de notre étude du prêtre en ce chapitre. Il s'agit ici de dégager le type-prêtre, ce qui, par conséquent, se trouve présent dans toutes les formes historiques de l'activité sacerdotale, y compris dans les formes modernes qui, selon la croyance commune, ne se réfèrent pas ou plus au sacerdoce des religions. L'organisation de cette Dissertation, dévoilant la présence de l'idéal ascétique dans l'art, la philosophie, la science, etc., fait apparaître qu'elle met en place un déchiffrement de l'actualité historique moderne, et qu'elle procède en rapportant des activités diversifiées à celui qui rend compte de l'attitude réactive qui les corrode.

Cette organisation est cohérente avec le propos nietzschéen. L'idéal ascétique déborde par ses effets le personnage déterminé du prêtre des religions, en sorte qu'on ne voit pas de quoi il retourne si l'on sépare le prêtre de l'idéal ascétique, actif sous des formes apparemment étrangères, mais, inversement, cet idéal ne peut dévoiler sa vigueur que rapporté au type précis auquel il s'identifie dans notre histoire. Ainsi, de même que la première partie de notre travail ne peut trouver sa portée qu'en fonction de la seconde, l'étude du prêtre ne prend sa véritable dimension que si, à travers le type, on reste conscient de ce qui se joue et qui vaut encore pour une actualité apparemment non informée par l'idéal ascétique sous sa forme sacerdotale. La distance obligée qu'impose l'étude du prêtre dévoile en fait les dimensions du présent. Si l'on considère que la généalogie est à la fois *historique* et *psychologique,* on peut avancer que le présent chapitre développe davantage l'aspect *psychologique* du prêtre, tandis que le suivant s'attachera à montrer les divers aspects de l'influence *historique* du sacerdoce à propos de la genèse du christianisme.

Le dernier chapitre enfin analysera un cas pris à l'histoire religieuse de l'humanité, celui de Jésus qui a entrevu la possibilité du oui et qui donc s'est situé par-delà le bien et le mal de la morale et de la religion judaïques. L'échec de sa tentative permet d'apporter les derniers éléments d'analyse sur le triomphe du judéo-christianisme et d'éclairer les conditions et le contenu d'un oui authentique [11].

3. Généalogie et expérience individuelle

Expérience et fatalité

L'Avant-Propos de *La Généalogie de la Morale* fournit, en outre, des indications précieuses pour situer l'importance attachée au rôle du prêtre, considéré en lui-même et dans ses rapports à la morale et à la psychologie (c'est-à-dire à la volonté en tant qu'organisme complexe de forces et de passions [12]). Il faut noter d'emblée qu'après avoir ancré *La Généalogie de la Morale* dans la nécessité qui traverse l'expérience nietzschéenne et l'organise, Nietzsche indique en toute clarté le *lieu* à partir duquel se déploie l'analyse généalogique : la dénonciation de la maladie occidentale prend racine dans la maladie même du philosophe, en même temps que dans sa tentative d'atteindre à la santé. Si l'on demande parfois ce qui fonde Nietzsche à développer une polémique aussi violente et acharnée contre le christianisme, et si l'on s'étonne de la faiblesse intrinsèque de certains arguments, il faut toujours se rappeler que celui-là seul qu'une éducation héritée de la tradition chrétienne a rendu malade, au sens littéral du mot, peut adopter un point de vue sur la santé apparente, point de vue déconcertant pour celui qui ne se sait pas ou ne se sent pas malade, mais sans doute plus pénétrant aussi. L'Avant-Propos du *Gai Savoir* (automne 1886) ne laisse aucun doute sur la place qu'occupe la maladie, charnellement et psychiquement éprouvée, dans toute philosophie qui ne veut pas s'en tenir aux illusions et à la lecture superficielle des bien-portants. De même la séquence *Pourquoi je suis si sage* (*Ecce Homo*)

11. Cf. III[e] partie, ch. 8.
12. Textes principaux : *P.B.M.* §§ 19 et 23 ; *V.P.* II § 202.

montre que la sagesse de « cet homme » est le fruit d'une décadence acceptée *et* surmontée à grand prix. Ces textes interdisent de séparer la philosophie nietzschéenne développée dans l'écrit, de l'expérience personnelle où elle s'enracine [13]. Car la maladie, éprouvée par Nietzsche, est ce à partir de quoi il lit, comme à travers un verre grossissant, la maladie distillée par sa religion à l'homme européen. Que Nietzsche ait tenté de s'en arracher n'est pas, à ses yeux, une aventure singulière : l'a priori, l'impératif catégorique qui s'énonce en lui, selon les termes de l'Avant-Propos de *La Généalogie* § 3, indiquent un mouvement qui dépasse l'individu singulier Nietzsche, mais qui le travaille avec une certitude telle qu'il ne peut manquer de se considérer comme un destin ou une fatalité dans l'histoire de l'Occident. Cette idée d'un destin qui s'impose à l'individu et qui, comme telle, a valeur pour plus que l'individu, se trouve encore dans l'Avant-Propos d'*Aurore* au § 4 (automne 1886) : « Il n'y a pas de doute, à nous aussi s'adresse un " tu dois ", nous aussi nous obéissons à une loi rigoureuse au-dessus de nous — et c'est la dernière morale qui se fasse entendre à nous, que nous sachions encore *vivre* [14]. » *A priori* qu'on ne se donne pas, mais qui s'impose ; impératif qui inclut le principe d'un dépassement du subjectivisme de l'analyse, tout en indiquant l'enracinement subjectif de celle-ci ; loi qui arrache aux conditionnements du milieu ou de l'entourage comme l'indique explicitement l'Avant-Propos de *La Généalogie* § 3 ; exigence qui ne dit

13. Comme le fait Heidegger pour placer Nietzsche primordialement dans l'histoire de la philosophie (*op. cit.*, t. I, ch. III), et comme le font ceux qu'il inspire, de près ou de loin, en formalisant une philosophie qui se donne pourtant comme expérience. Mais expérience telle qu'elle a valeur affirmative *et* critique inséparablement.

14. La séquence finale du dernier livre publié, *Ecce Homo*, s'intitule : « Pourquoi je suis un destin ». Le texte de l'adolescence auquel renvoie le § 3 de l'Avant-Propos pourrait bien être, soit *Mein Lebenslauf*, de mai 1861 (*Schl.* III, pp. 88-90 ou édition Beck t. 1, pp. 276-278), soit *Fatum und Geschichte. Gedanken*, de Pâques 1862 (éd. Beck, t. 2, pp. 54-56). Aucune des dates ne correspond exactement à celle que Nietzsche indique ici. Faut-il lui attribuer une erreur due à l'éloignement dans le temps ? Ces deux textes, en tout cas, illustrent le souci du jeune Frédéric, dès l'âge de 17 ans, de lire sa vie comme traversée par un destin. On peut voir là l'origine des lectures incessantes qu'il entreprend, jusqu'au bout, de son expérience — et de sa vie comme expérience. Sa vie est sienne, *et plus que sienne* : d'où l'effort pour déchiffrer en elle ce qui la passe et peut rejoindre l'expérience de tous. Sur la fatalité intérieure à l'histoire de chacun, cf. *V.O.* § 61 : « Fatalisme turc ».

pas encore son nom, bien que la conclusion du § 7 du même Avant-Propos, fasse une allusion discrète au « dieu de l'obscurité », à Dionysos, « lui [15], le grand, le vieux, l'éternel auteur comique de notre existence » qui, affirmé de bon cœur, ouvrirait « une nouvelle intrigue et une nouvelle possibilité ». Ainsi l'expérience la plus individuelle et la plus unique, éprouvée à travers les aléas physiques et psychiques d'un itinéraire particulier, se découvre traversée d'une fatalité qui rend sa propre histoire typique et ouvre l'homme de ce destin à une lucidité concernant le destin de tous. Sans s'imposer comme modèle, elle propose à chacun un déchiffrement qui *peut* l'aider, à son tour, à lire son histoire individuelle et celle de sa civilisation (dont sa propre histoire est inséparable).

Fatalité et métamorphoses

Mais on se méprendrait à entendre cette fatalité comme le déploiement d'une nécessité extérieure ou étrangère à l'individu. Elle n'est découverte qu'actuée par une volonté qui accepte de se transformer selon l'a priori de cette fatalité. En ce sens, cette fatalité *est* l'histoire des transformations auxquelles elle engage. En effet l'Avant-Propos de *La Généalogie* fait état d'une triple métamorphose de l'homme Nietzsche sous l'impulsion de l'impératif catégorique nouveau dont on vient de parler. On notera d'abord le terme : verwandeln (§ 3), identique à la désignation des « Trois métamorphoses » à l'entrée du *Zarathoustra,* et consonant avec le vocabulaire nietzschéen de « conversion », de « retournement », de « renversement », de « transmutation ». On remarquera de même que ce texte de l'Avant-Propos indique une triple métamorphose ou un triple passage : passage de la confusion théologique et morale sur l'origine du mal rapporté à Dieu, à une question sur les conditions dans lesquelles l'homme découvre les

15. Noter le masculin singulier « er », omis dans la traduction récente chez Gallimard (p. 222). Même allusion à quelqu'un qui joue avec l'homme, au « grand enfant d'Héraclite, qu'on l'appelle Zeus ou le hasard » à la fin du § 16 de la deuxième dissertation de *La Généalogie,* à ce « cher hasard » (*G.S.* § 277) dont la sollicitation oubliée par la coalition des forces réactives peut seule ne pas entraîner au dégoût devant l'homme. Par deux fois encore, *L'Antichrist* parle d' « une divinité ironique » qui assiste à la lamentable histoire de la décadence : *A.C.* § 36 et 39. On thématisera ces allusions dans notre III[e] partie, ch. 8.

jugements de valeur du bien et du mal (§ 3) ; puis passage du doute sur les valeurs de renoncement, de mépris de soi, de pitié, considérées comme supérieures à toutes les autres, à la mise en question de la tradition occidentale dans son expression moderne (§ 5) ; enfin cette interrogation se creuse elle-même en interrogation sur la valeur des valeurs (§ 6).

Ce triple questionnement, ou plus exactement la triple transformation du même problème, est important : au premier niveau il dénonce la *confusion de la morale et de la religion* ; au second niveau il dénonce la non-valeur intrinsèque d'une morale commandée par une psychologie nihiliste, donc la *confusion de la morale et des valeurs réactives* posées par la volonté faible ; au troisième niveau il interroge *la volonté en tant qu'elle veut,* et atteint ce que Nietzsche appelle la psychologie [16].

Cette triple transformation manifeste également le lien posé entre les trois niveaux à partir du dernier : une volonté faible (*psychologie*) ne peut que vouloir des valeurs réactives (*morale*) et identifier l'origine de ces valeurs à une nature, ou à un dieu, ou à un principe premier, ou à un vouloir-vivre mauvais (*religion*). A l'inverse, elle laisse supposer qu'une volonté saine, affirmative, forte (*psychologie*), voudrait des valeurs actives et nobles (*morale*) et n'ayant plus souci d'attribuer à un principe premier la responsabilité de son mal (*religion*) pourrait affirmer l'innocence du devenir.

Cette triple métamorphose est en outre cohérente avec celle qui ouvre la première partie du *Zarathoustra*. Le chameau figure la volonté faible, accablée d'elle-même et acceptant de s'accabler des valeurs réactives et d'une religion nihiliste : le chameau n'a pas franchi la première transformation. Il porte les fardeaux, parce que le monde est un fardeau et que le principe premier, premier fardeau lui-même, en a jugé ainsi. Le lion représente le passage à la seconde transformation, celle (encore réactive, marquée par une agressivité de faible) qui accuse les valeurs de la tradition (le dragon scintillant d'écailles), sans parvenir tout à fait à vouloir souverainement. L'enfant enfin serait l'accomplissement de l'ultime transforma-

16. Si l'on se remémore la position de Nietzsche à l'égard de Schopenhauer, on voit nettement que cette distinction, loin d'être arbitraire, retrace, en le synthétisant, l'itinéraire nietzschéen lui-même.

tion : affirmation renouvelée mais paisible de soi, qui est aussi « dire oui sacré » au monde. On peut en conclure que *La Généalogie* met en œuvre, sur le mode négatif qui est le sien, l'affirmation (le devenir affirmateur) du *Zarathoustra*.

Tout ceci autorise à lire, dans les trois métamorphoses qui organisent l'Avant-Propos, une clé de l'organisation de *La Généalogie* tout entière. Cette clé a le mérite d'être empruntée à Nietzsche lui-même, et de n'être pas introduite du dehors [17]. Elle ouvre l'intelligence des trois Dissertations : la première montre la confusion de la morale par la religion judéo-chrétienne (symbole : le chameau) ; la seconde dévoile les racines du sentiment de culpabilité qui se manifeste dans les morales altruistes (symbole : le lion en lutte contre le dragon) ; la troisième interroge la volonté de l'homme moderne sur son aptitude à s'émanciper des idéaux ascétiques, donc à s'engager dans la troisième métamorphose (l'homme peut-il *devenir* enfant ?). Cette triple distinction sera reprise dans notre plan : l'analyse de la figure du prêtre montrera l'enracinement psychologique de la confusion entre morale et religion ; le chapitre suivant exposera comment le judéo-christianisme, religion sacerdotale, a développé la confusion historique entre morale et religion et a établi l'homme dans la réaction impuissante ; le chapitre 6, à propos de Jésus, le faux enfant, indiquera une tentative manquée d'échapper à la confusion, faute d'une volonté assez forte pour porter cette tentative à son terme.

Deux remarques enfin : l'Avant-Propos indique clairement que « les problèmes fondamentaux » ne sont pas ceux de la morale. Cette expression, incluse dans un passage que Nietzsche a finalement biffé de l'édition définitive [18], montre que si les analyses faites au cours de la première partie de cette étude conduisent à une élucidation de la racine morale de la maladie moderne, la tâche ne peut se borner à une dénonciation *seulement critique*. L'approche généalogique resterait elle-même victime de la morale réactive si elle n'allait pas au-delà de la critique, pour laisser émerger ces problèmes fondamentaux que

17. A la différence du rapprochement proposé par G. Deleuze entre *La Généalogie de la Morale* et la *Critique de la raison pure*, de Kant (*op. cit.*, p. 100), sans qu'il apporte aucun argument pour étayer cette thèse brillante.

18. On le trouve dans les Notes et Variantes, de l'éd. Gallimard 1971, pp. 390-391.

la tradition a obturés, défigurés, ou déplacés. Mais comment apparaîtront-ils tant que la figure sacerdotale restera dominante *et* que la volonté faible aspirera à la médiation des idéaux ascétiques ?

La deuxième remarque éclaire la première : l'analyse généalogique qui procède par transformation successive de problèmes, faisant apparaître dans la religion nihiliste la présence cachée d'une morale réactive, elle-même voulue en dernier ressort par une volonté décadente, n'implique pas la *réduction* de ces niveaux à un niveau premier qui fournirait la raison d'être des deux autres. L'analyse fait apparaître la cohérence, la *logique* comme dit souvent Nietzsche, qui organise et traverse ces niveaux. Qu'un type de religion, de morale et de volonté faible forme ensemble, laisse entendre qu'une autre volonté, transformée par l'affirmation, peut vouloir autrement une morale (celle de la création) et proférer un oui à l'éternité qui ne se dégrade pas en religion moralisée ou en nostalgie des arrière-mondes. L'analyse généalogique qui se déploie sur le présupposé de la mise en évidence des niveaux habituellement méconnus, ne pourrait aboutir à la réduction des uns aux autres que par une infidélité foncière à l'optique de cette méthode [19].

Au total, la figure du prêtre n'est aussi caractéristique que parce qu'elle symbolise la confusion, effectivement opérée dans l'histoire, entre volonté faible en quête d'un but, morale réactive adaptée à l'individu porté à l'oubli de soi et religion nihiliste du Dieu bon et pitoyable. Elle ne peut apparaître sous sa face ténébreuse que parce que déjà autre chose est apparu, qui trouve son expression positive dans le *Zarathoustra* et manifeste sa portée critique dans *La Généalogie,* reliée à *Par-delà bien et mal.*

19. Il n'est pas sûr que les textes nietzschéens soient fidèles, toujours et partout, aux principes de la méthode ainsi posés. Nous aurons l'occasion de voir se développer une certaine tentation réductrice, contradictoire pourtant à la perspective généalogique.

II. LA DOMINATION SACERDOTALE

1. Sacerdoce et philosophie

Au sujet de la domination sacerdotale, la position nietzschéenne est nette : l'idéal ascétique, auquel s'identifie le prêtre, a été l'idéal dominant, parce qu'il fut l'idéal « faute de mieux ». Il en est ainsi « parce qu'il fut jusqu'à présent le seul idéal, parce qu'il n'avait pas de concurrents [20] ». Or Nietzsche ne passe-t-il pas pour s'être primordialement attaqué au dualisme métaphysique, à la tradition philosophique de l'Occident ? Ne vise-t-il pas avant tout à détruire l'édifice métaphysique ? La domination vient-elle alors du philosophe ou du prêtre ?

Limiter le regard à la mise en cause de la philosophie travaillée par le besoin métaphysique est justement le signe d'une optique aveugle sur ce qui a toujours jusqu'alors dominé la philosophie, l'idéal ascétique et le sacerdoce, quelles que soient les formes prises et justement à cause de la subtilité de cette influence. Comprendre cela, c'est aussi comprendre pourquoi Nietzsche ordonne toute l'analyse généalogique à l'analyse de la psychologie sacerdotale, et non pas à celle de la psychologie du philosophe. Peu d'auteurs que l'on appelle « philosophes » ont en effet, autant que lui, pris en compte le rôle de cette figure étrange, celle du prêtre, dans la formation religieuse, intellectuelle, morale, psychologique, physique de l'homme occidental. L'oubli de presque tous est significatif d'une influence voilée, et cachée par ceux-là même sur qui elle s'exerce [21]. Il faut tout à l'inverse comprendre à quel point la philosophie s'est développée et affirmée sous la domination sacerdotale, pour saisir aussi quel désir anime le besoin métaphysique [22]. D'où les déclarations de *L'Antichrist*

20. *E.H.-G.M., Schl.* II, p. 1143, précisant *G.M.* III § 28.
21. Tel est le cas de Kant : J.L. Bruch a rappelé combien Kant parle peu du prêtre (*La philosophie religieuse de Kant*, Aubier 1969, p. 210).
22. *H.t.H.* I § 20 ; *G.S.* § 151.

qui montrent la portée universelle de l'influence théologique et sa domination sur la philosophie : « C'est à (l') instinct théologique que je fais la guerre : j'ai trouvé sa trace partout », « c'est la forme de la fausseté la plus répandue, la plus proprement *souterraine* qui soit sur terre [23] ». « Dans presque tous les peuples le philosophe n'est que le plein développement du type sacerdotal [24] », ce qui veut aussi bien dire que le philosophe n'est qu'« un demi-prêtre [25]. »

Les philosophes sous le masque des prêtres

La philosophie a traditionnellement revêtu une forme sacerdotale, ou, en d'autres termes, elle s'est masquée sous l'apparence de l'idéal ascétique. Cela ne dépendit pas d'une exigence interne de la philosophie, mais des *conditions sociales et historiques* de son développement. Des sociétés archaïques, rudes, soumises à des luttes incessantes pour survivre contre les fléaux internes et les menaces externes, n'étaient guère prêtes à faire place en leur sein aux valeurs désintéressées de la contemplation. Ceux donc qui, alors, voulaient s'adonner aux loisirs de la contemplation, devaient jouer le jeu de la crainte, universellement répandue en des sociétés marquées par la nécessité : ils devaient en imposer parce que les seuls jugements de valeur reconnus étaient ceux de la crainte, et ils devaient s'assimiler à ces catégories d'hommes redoutés pour les pouvoirs surnaturels qu'on leur reconnaissait, le prêtre, le sorcier, le devin, l'homme religieux tout court. Ainsi « l'*idéal ascétique* a longtemps servi au philosophe de forme de manifestation, de condition d'existence — il devait *représenter* cet idéal pour pouvoir être philosophe, il devait y *croire* pour pouvoir le représenter [26] ».

Mais à force de vivre en représentation, en duplicité, en « comme si », simulant la croyance en un idéal qui lui permettait de subsister, le philosophe a fini par s'identifier au masque : il a laissé admettre, en tout cas aux yeux des autres,

23. *A.C.* § 9.
24. *A.C.* § 12. L'exception se trouverait sans doute dans le Bouddhisme, qui s'est développé *après* un mouvement philosophique multi-séculaire : *A.C.* § 20.
25. *K.G.W.* VIII, 3, 15 (71) : die Halbpriester, die Philosophen.
26. *G.M.* III § 10.

une identification qui l'a entraîné à démissionner devant la recherche de la vérité ; car, jouant un rôle, le philosophe a fini par tenir à son rôle, démontrant par là même qu'il tenait tout simplement à *son* existence, refusant plus que tout de la voir menacée. Il en fut ainsi dès l'origine, mais les conditions historiques ont en somme accusé cette duplicité ; le philosophe parlait le langage sacerdotal, mais pour laisser entendre autre chose ; philosophe il jouait au prêtre ; jouant ainsi, il jouait sa propre survie, en sorte qu'à travers son discours déjà double en lui-même (philosophique sous mode sacerdotal), pouvait se lire un autre discours : celui d'un être qui tient à sa vie comme tous les êtres. Nietzsche parle, non sans brutalité, de « la bête philosophe » qui « aspire instinctivement à un optimum de conditions favorables lui permettant de déployer toute sa force et d'atteindre le maximum du sentiment de puissance [27] » comme toutes les autres bêtes. Bref, la volonté de tenir à sa vie, ou la faiblesse du philosophe, supposait la condition de la domination sociale du prêtre : le philosophe parlait par maître interposé, l'esclave-philosophe parvenant à subsister à l'ombre des maîtres reconnus. D'où une philosophie de duplicité, de double vérité, de dualité de mondes : une dualité socialement imposée et voulue par faiblesse ou peur à risquer une existence indépendante.

Modalité moderne de la dépendance : philosophie et théologie

Ces conditions lointaines de développement peuvent avoir partiellement cessé, sans que la philosophie soit parvenue encore à se dégager de cette tradition sacerdotale, où elle fut toujours d'emblée prise. L'ignorance de cet état de fait ou la croyance naïve en l'émancipation de la philosophie envers la figure sacerdotale fait perdurer l'ancienne confusion. D'ailleurs le philosophe universitaire, qui vit sous la tutelle de l'Etat, ne reproduit-il pas, dans les temps modernes, la même servile docilité, comme le lui reproche la *Deuxième Considération Intempestive* ?

Mais en quoi la situation historique de dépendance a-t-elle marqué et marque-t-elle encore la philosophie ? Les premiers

27. *G.M.* III § 7.

textes qui traitent explicitement de cette question, montrent que la philosophie *s'est pensée à partir de la théologie* ou des représentations religieuses : soit comme servantes de la théologie à l'époque où le christianisme, doutant déjà de lui-même, trouvait bon de se donner l'allure d'une religion savante (d'où la vogue du *sensus allegoricus*), soit parce que, partant d'eux-mêmes et de leurs sentiments propres, les philosophes élevaient au rang d' « essence foncière de l'homme » des sentiments acquis et forgés par l'éducation religieuse. Aussi n'est-il pas étonnant de constater que leurs spéculations « en arrivèrent à des thèses spéculatives qui ressemblaient beaucoup, en fait, aux thèses religieuses judaïques ou chrétiennes ou indiennes ». Ressemblance des enfants à la mère, sans que les pères, en cette affaire, puissent tirer cette maternité au clair [28] ; d'où le caractère hybride de la philosophie (Halbwesen) : ni raison, ni foi, mais un travestissement en philosophie de thèmes religieux non reconnus, ou la justification pseudo-rationnelle de sentiments religieux. Ainsi du « besoin métaphysique », résidu ou transposition du besoin religieux [29]. Ces « séquelles religieuses [30] » témoignent d'une confusion entre intellect et besoin, et subordonnent l'intellect (le philosophe) au besoin (le prêtre). Elles pervertissent l'intellect qui finit par ne plus voir à quel point lui-même, en tant que devenu et *éduqué,* déforme la réalité en la colorant de couleurs chatoyantes. Alors même que l'intellect croit déployer ses propres énergies, il n'est jamais sûr qu'un autre ne parle pas en lui [31].

Sous la pression des conditions historiques de survie et par fréquentation avec le dogme religieux, la philosophie s'est elle-même donné *une forme dogmatique* qui apparente le philosophe aux « tyrans de l'esprit [32] », c'est-à-dire à ceux qui

28. *H.t.H.* I § 110.
29. Sur la priorité de la religion : « Le besoin métaphysique n'est pas la source de la religion, mais la conséquence de son déclin » (*A.-F.I.* 6 [290]).
30. *H.t.H.* I § 131. Mêmes illusions au sujet des certitudes *immédiates : P.B.M.* § 16.
31. *H.t.H.* I § 16. D'où la certitude pour Nietzsche de la ténacité de l'illusion métaphysique et sa lutte contre la prétention d'en avoir fini *une fois pour toutes* avec elle. Entreprise critique interne à l'affirmation, et qui ne cesserait qu'au profit de la pire illusion. De ce point de vue, on ne peut que *rêver* d'une fin de la métaphysique...
32. *A.* § 547.

ont besoin de conclure, de fixer la vérité pour exercer leur souveraineté. « Tout résoudre d'un seul coup, d'un seul mot, — tel était le secret désir. » On voulait se représenter la tâche sous l'aspect de l'œuf de Colomb, sans admettre qu'on ne parvient au but comme Colomb qu'après un long parcours, beaucoup de circonspection et sans prétendre identifier trop vite le but... Or la prétention d'être le déchiffreur du monde s'appuie sur le postulat (religieux) de l'existence et de l'unicité d'une énigme. C'est pourquoi la Préface de *Par-delà bien et mal* (juin 1885) développe une critique de la philosophie dogmatique qui reproduit les termes déjà lus dans *Humain trop humain* : inconsciemment, la philosophie hérite un fonds de « superstition populaire venue d'un temps immémorial ». Utilisant à nouveau l'image du masque, le texte assimile « le combat contre Platon » au « combat contre l'oppression millénaire de l'Eglise chrétienne » : si le christianisme peut alors être dit platonisme pour le peuple, c'est moins parce que le christianisme accepterait l'héritage du dualisme platonicien, que parce que celui-ci est, sous forme aristocratique, un dualisme de type religieux qui s'alimente à « la croyance que Dieu est la vérité, que la vérité est divine », croyance millénaire qui était déjà croyance chrétienne [33].

En prétendant fixer un Bien et un Vrai en soi, les philosophes ont en réalité voulu, non pas le Bien ou le Vrai, mais l'établissement et l'affermissement de *leur propre souveraineté* : à la façon des prêtres *et* en rivalité contre eux [34]. Comme eux, sous le couvert de la vérité et de l'idéal, ils ont moins promu un dualisme destructeur de l'existence, qu'ils n'ont défendu *leur* existence. « Que signifie l'idéal ascétique chez un philosophe ? Voici ma réponse... : par là il *ne nie pas* " l'existence ", il affirme au contraire *son* existence, il *n'*affirme *que* son existence, au point peut-être qu'il n'est pas loin de ce vœu criminel : pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam [35] !... » Ainsi la vérité philosophique est un « pieux mensonge », en tant que le philosophe envisageait « avec des arrière-pensées sacerdotales de prendre en main

33. *G.S.* § 344.
34. *K.G.W.* VIII, 3, 15 (42) : le philosophe veut que la crédibilité soit entièrement de son côté, il lui faut donc « prendre en main tout le processus de la nature » pour montrer à chacun qu'il est soumis à sa loi.
35. *G.M.* III § 7.

la conduite des hommes [36] » : mensonge puisque la vérité mise en avant cachait une volonté de domination et une prétention à s'identifier au vrai, donc à le réduire à soi parce qu'on ne se justifiait à ses propres yeux qu'en s'identifiant au vrai. Prétention absurde où le philosophe singe le prêtre, et n'est finalement qu'un « demi-prêtre [37] » : il pense dominer la vérité pour pourvoir ainsi dominer autrui, alors que le philosophe n'a jamais seulement pu être assez fort pour se vouloir lui-même, sans le recours à un masque, à un intermédiaire, à un maître.

Tout cela conduit à la conclusion que la philosophie ne s'est jamais réellement émancipée de la théologie et du sacerdoce, et qu'on ne comprend ses péripéties internes qu'en les référant à la volonté théologique elle-même. S'en tenir à la critique de la métaphysique sans faire retour à la racine religieuse laisse dupe de la religion [38]. D'où le jugement tranchant de *L'Antichrist* [39], dont la radicalité doit être appréciée comme le coup de marteau (excessif) qui révèle une situation (vraie mais voilée) : « Entre Allemands, on m'entendra tout de suite, si je dis que la philosophie est corrompue par le sang des théologiens. Le pasteur protestant est le grand-père de la philosophie allemande, le protestantisme lui-même est son *peccatum originale*... On n'a qu'à prononcer le mot de " séminaire de Tubingue " pour comprendre ce qu'est au fond la philosophie allemande — une théologie sournoise. » Certes, il s'agit ici de philosophie allemande, mais l'on sait l'importance européenne de cette philosophie [40], et de son pseudo-combat contre l'avènement de l'athéisme. En accord avec le fragment 357 du *Gai Savoir*, le § 10 de *L'Antichrist* affirme que Luther, Leibniz ou Kant ont empêché le développement de la probité qui permettrait enfin à la philosophie de ne pas « laisser une queue de comète religieuse s'allumer dans l'obscurité de ses perspectives ultimes [41] ». La philosophie est donc une théologie

36. *K.G.W.* VIII, 3, 15 (42) qui cite à nouveau Platon.
37. *K.G.W.* VIII, 3, 15 (71) : « Les prêtres — et avec eux ces demi-prêtres, les philosophes — ont de tout temps appelé vérité un enseignement dont l'effet *éducateur* était bienfaisant ou paraissait tel — qui ' améliorait '. Ils s'identifient par là aux yeux du peuple avec un faiseur de salut et un thaumaturge naïf. »
38. Texte capital : *H.t.H.* I § 20.
39. *A.C.* § 10.
40. *G.S.* § 357.
41. *H.t.H.* I § 110.

travestie, le philosophe un demi-prêtre, pas encore vraiment philosophe, pas réellement prêtre non plus. Etre hybride qu'on ne peut comprendre qu'à partir d'un autre, puisque lui-même se comprend ainsi.

On doit conclure que la philosophie n'a, comme telle, pas existé, ou que les philosophes n'ont pas vraiment voulu être tels et assumer les conditions de l'acte philosophique. Ils ont joué un jeu, prétendu servir la vérité, alors qu'ils sont restés prisonniers de leur jeu en ce que leur existence n'a pas assumé ses propres conditions. Par conséquent, l'exercice de la philosophie a été dominé par ces conditions. Le serviteur de la vérité est resté prisonnier de lui-même : croyant justifier la vérité, le philosophe n'a jamais abouti qu'à se justifier lui-même. C'est pourquoi le meilleur lieu à partir duquel lire la philosophie est l'activité sacerdotale. Elle-même symptôme, la métaphysique doit être comprise non seulement par rapport à sa propre histoire, mais par rapport à l'histoire de ceux (prêtres) qui ont toujours prétendu parler à partir du fond des choses [42].

En fin de compte, le recours à la seule tradition philosophique ne permet pas de rendre compte de la pénétration de l'idéal ascétique dans l'homme européen : seuls des philosophes peuvent croire à l'influence de leurs idées dans la société, sans apercevoir l'isolement de leur discours, et le fait massif déjà remarqué à propos de fragment 357 du *Gai Savoir* que la philosophie est seconde par rapport à l'emprise religieuse et à l'éducation morale des prêtres [43]. Si l'Européen est ce que l'on constate, c'est sous une influence que l'on ne peut expliquer par la référence à la seule tradition métaphysique.

42. Voir sur ce point le texte essentiel des Inédits du printemps 1888, montrant combien le philosophe décalque le comportement sacerdotal : *K.G.W.* VIII, 3, 14 (189) : Der Philosoph, als Weiter-Entwicklung des priesterlichen Typus. Ou 15 (42) : « " Besserung ". Kritik der heiligen Lüge », pour une comparaison entre prêtre et philosophe.

43. Il en est de même pour la philosophie grecque : « Les Grecs ont divinisé la nature et ont donné en héritage au monde leur religion, *c'est-à-dire* la philosophie et l'art » (*K.G.W.* VIII, 2, 11 [347]). Je souligne.

2. La caste sacerdotale

Le prêtre, un sage populaire

En réalité les prêtres ont réussi (partiellement) là où les philosophes ont échoué. D'une façon très générale, Nietzsche ne cache pas une admiration certaine, quoique toujours teintée de critique, envers les prêtres, et plus précisément envers les prêtres comme corps social, ou comme caste. Il les désigne comme « aristocratie [44] », terme positif dans le vocabulaire nietzschéen, et Zarathoustra recommande de « passer devant eux en silence et l'épée au fourreau. Parmi eux aussi, il y a des héros [45] » ; un fragment du *Gai Savoir* est « à l'honneur des natures sacerdotales [46] », et dans celui qui précède immédiatement, l'aphorisme 350, on lit : « La lutte contre l'Eglise est sans doute entre autres aspects... la lutte des natures plus communes, plus légères, plus confiantes, plus superficielles contre la domination des hommes plus durs, plus profonds, plus contemplatifs. » Les Jésuites eux-mêmes constituent une caste et un ordre, sorte d'œuvre d'art sans artiste, comme les officiers prussiens [47] ; ils savent imposer une domination dans l'anarchie universelle et par là en imposent au peuple [48] ; mais ils dominent parce qu'ils exercent la première domination violente contre eux-mêmes [49].

Or cette relative admiration provient de ce que les « natures sacerdotales » ont su représenter auprès du peuple *une* image de sagesse. Telle est la perspective développée dans le fragment 351 du *Gai Savoir,* qui tisse une comparaison entre le prêtre et le philosophe. Le prêtre réalise ce que le philosophe désire : gagner la confiance du peuple, être compris de lui, et qu'il n'obtient pas parce que le philosophe « vit sans cesse dans les nuages orageux des suprêmes problèmes et des responsabilités

44. *G.M.* I § 6.
45. *A.P.Z.* II. Des prêtres.
46. *G.S.* § 351. C'est son titre.
47. *Nachlass* III, p. 495.
48. *A.* § 60 ; *G.S.-F.I.* 11 (287).
49. *H.t.H.* I § 55 ; cf. aussi § 441. C. Andler (*op. cité,* t. II, p. 354) note l'influence exercée sur Nietzsche par le livre de Paul Lagarde : *Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zur Theologie, Kirche und Religion* (1873), qui assimile catholicisme et jésuitisme, surtout à la suite du Concile de Vatican I.

les plus difficiles ». Enfermé dans sa technicité, redoublant les problèmes sur eux-mêmes, le philosophe s'est coupé de la vie simple et paisible du peuple, en sorte que sa parole ne parvient pas à le rejoindre. Parole coupée qui ne peut que tourner autour d'elle-même et de son égocentrisme. Or le peuple ne peut pas reconnaître chez un tel philosophe un idéal du « sage » : il le vénère par contre chez le prêtre, « et il a mille fois raison de vénérer cette sorte d'homme avec le plus d'honneur ». D'abord parce que sa reconnaissance peut s'adresser à des hommes qui se sont donnés *à lui*, et qui viennent de lui ; ensuite parce qu'il peut reconnaître en eux des hommes *sacrifiés* à son salut : « Aucune puissance ne peut s'imposer, disait un texte fort antérieur à propos de l'Eglise [50], si elle n'a que des hypocrites pour la représenter. » Le prêtre représente donc au sein du peuple l'homme qui exerce une négation créatrice sur lui-même, et dont le sacrifice est productif. Il sait disparaître activement, pour permettre au peuple de vivre paisiblement. En effet, chaste, sacrifié, le prêtre, à cause même de son sacrifice, peut être l'homme « dans l'âme duquel le peuple peut impunément vider son cœur, se *décharger* de ses secrets, de ses soucis, de ses pires choses ». Fonction socialement et psychologiquement utile, puisque, permettant l'oubli, elle fournit à l'âme les « eaux limpides qui la purifient » ; car l'âme « a besoin des flots rapides de l'amour et de cœurs forts, humbles et purs qui, à pareil service de l'hygiène non publique, soient prêts à s'immoler ». Immolé à autrui, le confesseur est donc celui qui rend l'âme à elle-même après l'avoir allégée. Dans tel texte d'*Aurore* [51], il est difficile de ne pas entendre aussi le portrait du (vrai) philosophe (populaire), auquel Nietzsche s'identifie alors qu'il s'agit pourtant du portrait d'un confesseur : « Etre comme une humble auberge qui ne rejette aucune personne dans le besoin, mais qu'ensuite l'on oublie et l'on raille ! N'avoir aucun avantage, ni une meilleure nourriture..., mais faire don, rendre, partager, s'appauvrir ! Savoir s'abaisser afin d'être accessible au grand nombre et de n'humilier personne ! »

Tout cela est certes trop « peuple » pour le philosophe qui préfère s'appeler sage lui-même ; en quoi il n'est même pas fidèle aux anciens Grecs, car ceux-ci avaient une modestie « qui laissait aux histrions de l'esprit (Schauspielern des Geistes) la superbe présomption de se nommer sages ». Il est vrai : reconnue par le peuple, la sagesse du prêtre est populaire, à l'image du peuple (mais, note le début de l'aphorisme, « qui donc aujourd'hui n'est pas " peuple " ? »). Sagesse prudente et bovine qui « regarde passer la vie avec un sérieux de ruminant [52] ». Qualificatif à première vue peu louangeur ; mais il renvoie à l'image du bœuf qui, dans le bestiaire nietzschéen, représente cette rumination sans laquelle il n'est pas de philosophie, et dont les modernes sont tellement incapables [53].

Telle est l'image du prêtre et la perception qu'en a le peuple. Image fausse, nous le verrons, mais si le prêtre trompe l'attente populaire et s'il la falsifie, cette attente est juste : le philosophe ne l'a pas comblée. Tel est le secret de l'influence éducatrice du prêtre sur l'Occident : le christianisme « a spiritualisé l'humanité européenne et ne lui a pas enseigné une subtilité exclusivement théologique. Dans cet esprit, allié à la puissance et, très souvent, à une conviction et une loyauté très profondes dans le dévouement, il a peut-être *forgé* les figures les plus raffinées de la société humaine qu'on ait connues jusqu'ici : les figures du haut, du plus haut clergé catholique... La beauté puissante et le raffinement des princes de l'Eglises ont toujours démontré au peuple la *vérité* de l'Eglise [54] ».

Le prêtre, un prisonnier

Le prêtre *passe* pour sage — il ne se nomme pas tel. Il joue sur cette réputation pour apparaître comme une caste et se situer comme un maître : un maître si proche du peuple qu'il parvient à faire oublier cette maîtrise. En *réalité*, le

50. *H.t.H.* I § 55. Ne pas oublier que Zarathoustra vise à parler au peuple : « Mon langage — est celui du peuple : je parle de façon trop grossière et trop cordiale pour les élégants » (*A.P.Z.* III. De l'esprit de pesanteur § 1).

51. *A.* § 449. On se souvient de l'âpre critique contre Luther qui a rendu le prêtre au commerce avec la femme et supprimé la confession auriculaire.

52. Par rapport à cette sagesse, le vrai philosophe doit plutôt mener une vie « non sage », car « il assume le fardeau et le devoir des cent tentatives, des cent tentations de la vie : il se risque continuellement *lui-même*, il joue *le* jeu dangereux » (*P.B.M.* § 205).

53. *G.M.* Avant-propos § 8.

54. *A.* § 60.

prêtre n'est qu'un maître apparent, un esclave qui joue au maître ; les qualités honorables reconnues en lui, notamment l'aptitude à se sacrifier positivement et à s'immoler, ont une autre face moins vénérable. L'excès même de la souffrance amène à répandre la souffrance chez autrui, donc à user du prestige conféré par le sacrifice de soi, pour imposer un sacrifice, pervers en tant qu'imposé (comme tel, il n'est pas actif, mais dérivé d'une volonté étrangère). Car le prêtre est d'abord *un prisonnier de la souffrance.*

Le texte le plus net en ce sens se trouve dans *Ainsi parlait Zarathoustra* sous le titre « Des Prêtres ». Il est situé dans la deuxième partie, qui, après l'évocation du surhomme, centrale dans la première partie, fait comprendre la nécessité des lentes et douloureuses *ruptures* requises en vue d'atteindre le surhumain, et passe en revue les diverses figures humaines qui se tiennent en retrait ou en opposition par rapport à ce mouvement d'arrachement et de dépassement. Introduite à une place remarquable par conséquent, la figure des prêtres (considérés une fois encore comme corps social) arrive entre celle du « miséricordieux » et celle des « vertueux ».

Le chant se développe comme un enseignement de Zarathoustra aux disciples, que, fait exceptionnel, il a lui-même convoqués en leur « faisant signe ». Il est marqué, et cela surprend, d'un climat de relatif respect envers les prêtres : sans doute sont-ils des ennemis, dit Zarathoustra, et personne ne les fréquente sans en être souillé, mais il y a parmi eux des héros, des hommes qui ont beaucoup souffert, si bien que Zarathoustra reconnaît entre eux et lui une *parenté de sang* et désire à ce titre que son sang en eux, la part de ce sang qui leur est commune, soit respectée. Cette consanguinité de Zarathoustra et des prêtres doit être retenue [55], car, d'une part, Nietzsche critique souvent avec âpreté ce dont il se sent le plus proche et, d'autre part, cette consanguinité ne permet pas de parler « du » prêtre comme d'un type totalement étranger au propre être de Zarathoustra. Il y a du prêtre dans Zarathoustra, de telle sorte que l'intérêt porté au type dévoile ici un intérêt

55. La même proximité à l'égard du prêtre se retrouve dans *G.M.* III § 11 : « Quoi d'étonnant que nous rencontrions ici un adversaire terrible, *à supposer que nous soyons les adversaires de cet idéal* (celui du prêtre) ? » (Je souligne). Une variante ajoutait : « En définitive... nous sommes loin d'être des ennemis » (Ed. Gallimard, p. 397).

porté à une part, possible et réelle, de lui-même. Quel est le point commun ? Sans doute peut-on le trouver dans la souffrance commune à eux et à Zarathoustra (« Beaucoup d'entre eux ont trop souffert »), mais la souffrance ici et là est diversement orientée, puisque les prêtres ont tourné leur souffrance en moyen de faire souffrir les autres. Aussi le point commun pourrait-il être seulement cette virtualité présente en Zarathoustra de se saisir et de saisir sa vie dans la ligne de l'idéal sacerdotal ascétique, un penchant latent, une possibilité ouverte.

Après une brève interruption du discours aux disciples, provoquée par le chagrin de Zarathoustra à la vue des prêtres, celui-ci reprend la parole. La suite du chant est littérairement scandée par le mot « Erlöser » qui structure l'ensemble. Il apparaît une première fois presque au début : « Mais je souffre et j'ai souffert avec eux : je les tiens pour des prisonniers, et qui furent marqués d'un signe. Celui qu'ils nomment *sauveur* les a chargés de liens. De ces liens que sont les fausses valeurs et les mots illusoires. Ah ! que quelqu'un les sauve encore de leur *sauveur !* » ; puis vers le milieu du chant : « Il leur faudrait me chanter de meilleurs chants, pour que j'apprisse à croire à leur *sauveur* : que de *sauvés* fassent davantage figure ses disciples !... En vérité, leurs *sauveurs* eux-mêmes ne vinrent pas de la liberté et du septième ciel de la liberté ! En vérité, ils n'ont eux-mêmes jamais cheminé sur le tapis de la connaissance ! — C'est de trous qu'était fait l'esprit de leurs *sauveurs* ; mais, en chaque trou, ils avaient mis leur délire, leur bouche-trou qu'ils ont appelé Dieu » ; enfin en conclusion du texte : « Cœur enflammé et tête froide : là où les deux se rejoignent, surgit l'ouragan, le " *sauveur* ". — En vérité, il y en a eu de plus grands et de plus haute naissance, que ceux que le peuple appelle *sauveurs,* ces ouragans dévastateurs ! Et encore de plus grands que tous ceux qui furent *sauveurs,* il vous faut être *sauvés,* mes frères, si vous voulez trouver le chemin vers la liberté ! » Ces huit usages du nom « sauveur » (et deux fois du participe « sauvés »), dont quatre au singulier et quatre au pluriel, se répartissent d'une manière si significative qu'on peut découvrir dans ce chant une sorte de chiasme, ordonnant le tout autour du thème du « sauveur ». Le mouvement fait passer « des prisonniers et des réprouvés » du début, au visage futur du « surhomme » dans les dernières lignes,

sorte d'inclusion par inversion des termes en présence, symbolisant la délivrance de celui qui a été créé par les prêtres.

En effet, dans le *premier groupe* où vient le mot Erlöser, le Sauveur est le résultat du langage des prêtres (« celui qu'ils appellent leur Sauveur »), et les prêtres sont surtout prisonniers des pièges de leur création fictive, de leur mensonge. « Celui qu'ils appellent leur Sauveur les a liés de chaînes. » Ce Sauveur n'a donc pas de consistance autre que celle que lui confère le langage sacerdotal (on peut noter l'absence de référence directe à Jésus, le terme de sauveur, comme on verra, n'étant pas évangélique, mais paulinien, ecclésiastique [56]) : il ne renvoie pas à un paradigme historique ou à une œuvre effective de salut. Il est le langage réifié des « fausses valeurs et des mots illusoires », acceptés comme tels sans que la liberté veuille reconnaître qu'elle en est la source. Le prêtre est d'abord prisonnier d'un langage coupé de son enracinement dans la liberté, fonctionnant dès lors à vide, et tendant à s'imposer absolument : comme langage de l'absolu (détaché).

Preuve est trouvée du caractère mensonger de ce sauveur dans l'inefficacité du salut ainsi apporté (*deuxième groupe* de mots) : « Il leur faudrait chanter de meilleures chansons... » Il faudrait donc un langage qui soit chant, création de la liberté voulante et renvoyant à la liberté. Mais le caractère sinistre de leur langage et leur comportement exténué manifestent l'origine *serve* de leur démarche : partant d'une volonté asservie et l'asservissant en retour. Hommes de la compassion, pitoyables au faible peuple, les prêtres n'ont pas pris le temps de s'aventurer dans le risque de la connaissance. Il fallait fournir tout de suite réponse à la misère humaine, inventer un Dieu « bouche-trou » qui sauve de la déréliction, en sorte que leur sauveur porte les traces de la déréliction qui l'a voulu. « Empressés et criants », ils poussent le troupeau sur n'importe quelle voie... pourvu qu'il y ait une issue.

Enfin le *troisième groupe* oppose au surhomme les innombrables sauveurs que la liberté-serve s'est donnés. Texte encore énigmatique en ce qu'il indique seulement un chemin, et

56. Cf. ch. 5 de cette IIe partie. Toutefois les dernières lignes du chant pourraient être une allusion à Jésus : « Jamais encore il n'y eut de surhomme... En vérité, même le plus grand, je l'ai trouvé — bien trop humain ». Car Jésus est « celui de tous les humains qui a pris l'essor le plus haut » (*P.B.M.* § 60).

qu'il le situe dans la liberté même qui doit essentiellement se vouloir elle-même. Texte qui, par conséquent, ne récuse nullement la nécessité d'une rédemption, mais qui laisse entendre que la tâche rédemptrice est en réalité plus grande que tous les rédempteurs ne l'ont été, parce qu'il s'agit d'avancer dans le chemin par lequel devient la liberté et sur lequel on advient à la liberté. Tous se ressemblent en ceci que, fournissant les moyens, ils ont détourné la liberté de sa propre transformation. Le salut consiste non à se sauver de la liberté, mais à métamorphoser une liberté en constant devenir d'elle-même. Mais ce (vrai) salut exige qu'on se sauve des sauveurs eux-mêmes...

De cet ensemble se dégage l'idée dominante du prêtre, *prisonnier* de la volonté du salut à l'œuvre en lui. Cette volonté le pousse à chercher une île de sécurité (avoir un Eiland qui soit un Heiland), assurant un abri au-dessus des mers incertaines et sans points fixes. Mais l'île ainsi trouvée, celle de mots donnant un repos illusoire, est une prison, puisqu'elle ferme à la grande mer, empêche de se laisser porter par le flot tumultueux (le langage comme chant et comme invocation). Repos et sécurité illusoires, car l'île (autre image) n'est que le dos d'un monstre assoupi, qui, tout à coup, sursaute et engloutit ceux qui, à tort, lui avaient porté leur confiance. Cet effondrement de l'illusion qui noie, alors qu'on croyait, grâce à elle, éviter la destruction, annonce la troisième Dissertation de *La Généalogie de la Morale,* mais il est proche aussi des thèmes des deux premières, qui, s'appuyant sur le langage moral courant et admis, montrent les abîmes méconnus que recouvrent des mots tels que « bon », « méchant », « bien », « mal », etc. Aussi, bien que Zarathoustra utilise dans son enseignement le même vocabulaire de rédemption, c'est à partir d'une *autre* volonté : celle qui s'est délivrée à la tentation de rechercher un sauveur extérieur à sa propre affirmation. D'où l'emploi des symboles évocateurs de la grande mer, par opposition aux chapelles confinées ou aux noirs étangs des prêtres, à l'air libre par opposition aux encens étourdissants. Les mots prennent sens en fonction de la volonté qui se désigne en eux, et c'est pourquoi les mêmes mots peuvent renvoyer à des univers différents « toto coelo ». A remarquer enfin la note discrète : après la destruction des tentes illusoires où l'on croit s'abriter du soleil et du ciel infini, sera (ou serait) possible une

nouvelle adoration. « Et seulement lorsqu'à travers des toits crevés brille à nouveau le ciel pur, et, le long des murs crevés, sur l'herbe et les rouges pavots, — vers les sanctuaires de ce dieu, je veux à nouveau tourner mon cœur. »

L'analyse de ce chant fait donc apparaître, interne à son développement, un mouvement de rupture, partout présent, dans la seconde partie du *Zarathoustra*. Le prêtre n'est pas un homme *nu* (nackt möchte ich sie sehen) : il reste protégé par des vêtements, et, qui plus est, des vêtements sombres qui cachent un cadavre plutôt qu'un corps. Ou le vêtement révèle l'identité de celui qui le porte [57] ; ou il peut servir de masques, soit de ceux que l'opinion attribue, soit de ceux qu'on se donne, comme dans le cas des hommes d'exception [58]. Tel est le cas ici, car la sagesse est *attribuée* au prêtre par le peuple : il en est revêtu.

Dépouillé sans l'être vraiment, trop revêtu, le prêtre n'est donc pas pleinement livré : prisonnier de la compassion, il veut donner et dire *un salut* (« comme si, vers l'avenir il y eût une seule passerelle »). Il échappe au mouvement qui conduit vers le surhomme, et s'en protège.

Cette analyse s'éclaire enfin par l'articulation de ce chant avec la deuxième partie du *Zarathoustra* tout entière. En elle, en effet, apparaît peu à peu le thème de *la volonté de puissance,* sans laquelle ne peut être atteint le surhomme annoncé (première partie) ni affirmé l'Eternel Retour du même (troisième partie), ni non plus détruites les figures de la décadence (quatrième partie) [59]. Or l'acquiescement à la volonté

57. *V.O.* § 288.
58. *H.t.H.* II § 325.
59. Telle est l'organisation musicale du *Zarathoustra* que chacun des thèmes majeurs (selon l'acception musicale de ce terme) est toujours présent à chacune des parties, mais que chaque partie est cependant dominée par l'un d'entre eux. Ainsi la première partie est ordonnée autour de la doctrine de l'Uebermensch, comme l'indique la place privilégiée qu'elle y occupe (un indice : la place du premier chant des « Trois Métamorphoses » et du dernier « De la vertu qui donne » qui, encadrant l'ensemble, offrent deux approches de la doctrine). La seconde partie explicite comment la volonté peut se vouloir pour affirmer la volonté de puissance, les deux derniers chants, l'un (« De la rédemption ») montrant le lien intrinsèque du surhomme et de la volonté de puissance dans le pressentiment de l'Eternel Retour, l'autre (« L'heure la plus silencieuse ») dévoilant la face d'abord négative de l'affirmation de l'Eternel Retour (Zarathoustra *ne veut pas* répondre à la sollicitation de la « parole sans voix » qui lui parle). La troisième partie s'organise comme la progressive affirmation de la doctrine

de puissance présuppose que le vouloir se veuille, niant en lui tout ce qui dit non à pareille affirmation ; tel est d'ailleurs ce que le chant « *Sur les îles bienheureuses* », au début de la deuxième partie, appelle la rédemption (Erlösung) : « Créer, voilà la grande rédemption de la souffrance, et la vie devenue chose légère. Mais pour que le créateur soit, c'est pour cela même qu'il est besoin de peine et de plus d'une métamorphose (Verwandlung). » Accepter la transformation lente et jamais pleinement achevée du vouloir, tel est le secret de la « Selbst-Ueberwindung », de la victoire sur soi-même (titre du chant central de la deuxième partie), car seulement ainsi peut être voulue la volonté de puissance [60]. Entrer en métamorphose, c'est faire sauter l'obstacle le plus redoutable, celui qui lie la volonté à elle-même. Aussi, vers la fin de la deuxième partie, le chant intitulé selon un vocabulaire pourtant sacerdotal, « De la rédemption », pose la question : « Vouloir libère, mais que médite le vouloir même afin de se libérer de la tribulation et de railler sa geôle ? »

Interrogation qui doit être portée jusque dans « l'heure la plus silencieuse » pour que, le vouloir se voulant, le oui à l'éternité puisse être proféré. Par rapport à cette interrogation, la volonté souffrante des prêtres se rétracte dans le refus du mouvement de rédemption, parce qu'elle attend la libération d'un autre qu'elle. Fabriquant illusoirement un sauveur, elle ne voit pas que la rédemption première est celle d'un vouloir qui se veut et qui, se voulant, peut vouloir la volonté de puissance. Mais comment le verrait-elle, et comment ce discours

abyssale, la lente émergence d'un dire-oui sacré purifié des premières terreurs (qui s'expriment dans le second chant « Du visage et de l'énigme ») jusqu'au chant du oui et de l'amen (« Les sept sceaux ») à l'éternité du retour. Enfin la quatrième partie passe en revue les figures de la décadence, contrepoint des premières parties en même temps que synthèse finale, puisqu'elle décrit l'attitude des « hommes supérieurs », figés loin de l'Uebermensch, prisonniers d'une volonté serve, inaptes à l'affirmation de la volonté de puissance, et incapables de proférer « le chant ivre » (celui qui exprime de la manière la plus achevée la doctrine de l'éternel retour) et d'attendre « le signe » (dernier chant) de ce qui arrive.

60. L'expression allemande montre bien qu'il s'agit d'une activité continue et nécessairement ré-actualisable, en même temps que d'une activité de soi-même sur soi-même. La traduction française risque de laisser supposer l'accès à un état de victoire définitive. C'est pourquoi la traduction par « De la domination de soi » nous paraît très équivoque ; il s'agit en fait de vaincre un vouloir, pour qu'il se veuille en son autre : la volonté de puissance.

pourrait-il être interprété par elle autrement que de façon maladive, tant qu'elle n'a pas accepté de regarder la maladie qui l'habite ?

3. La souffrance sacerdotale

De l'apparence à la réalité

Selon le peuple, le prêtre est un sage. Il s'agit là d'une opinion qui n'est pas sans fondement dans la vie sacerdotale elle-même, qui, en tout cas, eut une influence éducatrice que peuvent envier les philosophes (*Le Gai Savoir*). Mais cette apparence sociale est déjà mise à l'épreuve quand on découvre que le prêtre, homme du sacrifice, peut être l'homme prisonnier de sa propre souffrance (*Ainsi parlait Zarathoustra*). Sa sagesse « bovine » cacherait-elle quelque autre bête féroce, « l'ours blanc, le chat-tigre avec sa souplesse et sa patience froide, et surtout le renard [61] » ? En dehors même d'un soupçon porté sur l'honnêteté consciente ou non du prêtre, le type qu'il représente, n'est-il pas *en lui-même* contradictoire ? : « Une contradiction de soi-même comme celle qui *semble* (je souligne) se manifester chez l'ascète, la " vie *contre* la vie ", est de toute évidence une absurdité pure, d'un point de vue non plus psychologique, mais physiologique [62]. » On est donc conduit à se demander ce qui organise l'apparence de cette contradiction et quelle est la réalité de son fondement : n'est-ce pas « une sorte d'expression provisoire, une interprétation, une formule », ou une lacune encore ouverte au sein de la connaissance humaine ?

Le § 13 de la troisième Dissertation se développe ainsi de l'*apparente* contradiction sacerdotale à « la réalité des faits ». Retournement important : il offre un déchiffrement, mais, comme toujours dans le cas de l'analyse généalogique, en procédant à une épuration du phénomène, à une réduction de ce que l'opinion observe d'un type. On ne s'étonnera donc pas que ce passage parle de l'*ascète* : abstraction qui cherche à dégager ce qui est commun au curé de campagne comme au prélat romain ou au pasteur luthérien, sans que chacun

61. *G.M.* III § 15.
62. *G.M.* III § 13.

s'identifie concrètement au type ; abstraction qui permet aussi de découvrir l'ascèse sacerdotale au-delà des cadres sociologiques du sacerdoce.

Nature de l'idéal ascétique

Ce même paragraphe 13 contient l'approche la plus précise de l'idéal ascétique : il « *a sa source* (entspringt) *dans l'instinct de défense et de salut d'une vie en voie de dégénérescence*, qui cherche à subsister par tous les moyens et lutte pour son existence ». Ici encore l'approche peut aller du plus apparent au plus réel.

Apparaît d'abord une opposition des instincts, donc une lutte sourde et inconsciente, intérieure à l'organisme biologique et psychologique ; cette lutte se déroule entre ce qui, dans l'individu, est sain, veut subsister, le peut, et toute une part de soi partiellement déprimée, dégénérée. Elle trouve sa violence dans l'inaptitude de ce qui est faible à affirmer les pulsions des instincts les plus puissants ; elle aboutit à un désaveu par l'individu de ce qu'il ne peut reconnaître comme partie constitutive de lui-même, et qu'il est ainsi amené à renier. Il ne veut pas voir ce qu'il est : lutte inégale, instincts vigoureux qu'il ne peut maîtriser.

L'idéal ascétique s'offre comme le *moyen* non seulement de vivre le dédoublement, mais de le réduire. Tel du moins le comprend-on, grâce à l'analyse généalogique ; quant au faible, il ne voit dans l'idéal que le but suprême, ce qui le sauve de lui-même et le défend de la lutte incessante. Moyen de la vie pour se survivre. Il faut noter l'extrême transparence de cet idéal dans la description ici donnée : rien à voir d'abord et fondamentalement avec une conception du monde, une hiérarchie de valeurs, l'adhésion à un contenu idéal quelconque. Parfaitement plastique, selon une expression nietzschéenne fréquente, l'idéal ascétique *n'est que* la tentative de la vie faible pour se survivre en repoussant loin d'elle, en reniant ce qui la contrarie. Un tel idéal peut certes se revêtir de significations multiples et utiliser à son profit les univers religieux ou métaphysiques. Mais en lui-même il est *instinct* : celui de subsister à tout prix. Les idéaux concrétisés en représentations du monde sont donc moins à juger en eux-mêmes que par rapport à la fonction que cet instinct leur fait jouer.

Ce moyen, on l'a vu, mais il faut y revenir, est moyen que se donne l'individu vivant de subsister, plus exactement il naît de la volonté de vivre de la vie. Il n'y a pas à parler ici de vitalisme [63] : toute théorisation généralisante serait déplacée par rapport à l'optique extrêmement concrète de ce paragraphe. Nul ne meurt volontiers ; nul ne consent de bon gré aux désintégrations physiques et psychologiques annonciatrices de mort ; et ici comme souvent, le langage nietzschéen vise une expérience simple que les théories s'emploient à voiler : « la lutte avec la mort et *contre* la mort ». L'ascète, comme tous les autres, n'a pas de désir plus vital que de vivre, mais ce désir se heurte en lui à une apparente impossibilité. Car, en même temps qu'il veut vivre, il ne peut pas vouloir affirmer ce qui est interne à sa propre vie : cette part de lui-même qui l'effraie dans la mesure où, par crainte, il ne peut l'affirmer sienne et qu'il repousse comme mauvaise, diabolique, extérieure à lui. Ainsi dans l'idéal ascétique, au lieu que cette épreuve quotidienne, connue de tout vivant, soit vécue avec force et sérénité, elle l'est dans le refus, la peur de perdre la vie et l'incapacité à la vivre comme elle se donne. Mais ce refus est façon de tenir à la vie. Voici la *réalité* de l'idéal ascétique. Il passe pour ennemi de la vie, alors qu'il est attachement à elle, refus d'en démordre, inaptitude à la vivre sans avarice ni calcul. L'ascète tient, non à son idéal, mais à sa vie, de même que les contempteurs du corps ne font semblant de le mépriser, ou ne luttent contre lui, que parce qu'ils y sont attachés comme à « leur chose en soi [64] ». L'idéal (quel qu'il soit) *sert* donc à se maintenir en vie contre ce qui, de soi, paraît désavouer la vie.

D'où la solution de la contradiction d'une vie *paraissant* lutter avec elle-même. L'apparence, comme toujours, a davantage raison qu'il ne semble : car l'idéal ascétique, comme la contradiction, est intérieur à l'affirmation de la vie. Il est moyen pour la vie de se conserver, jusque chez le faible et le décadent. Leur négation, ou leur ascèse, se déploie donc dans la vie, mais contre elle, et la négation de la vie tire sa puissance de la vie elle-même. Elle ne peut manquer d'affirmer

63. Heidegger a fait justice du « prétendu biologisme de Nietzsche » : *op. cit.*, t. I, pp. 517-526 (tr. fr. t. I, pp. 402-410).
64. *A.P.Z.* I. De ceux des arrière-mondes.

la vie, mais en se retournant contre elle : d'où la violence et la rigueur d'une ascèse qui s'origine en la vie pourtant reniée ; d'où aussi sa permanence, tant que la vie n'est pas reconnue, voulue, affirmée telle qu'elle est. « Ce doit être une nécessité de premier ordre qui fait croître et prospérer sans cesse cette espèce *ennemie de la vie* ; ce doit être un *intérêt de la vie elle-même* qu'un tel type de contradiction ne périsse pas [65]. » Cet intérêt ne s'identifie-t-il pas à ce cher hasard qui ne cesse de jouer avec l'homme, mais qui, ignoré ou redouté, *apparaît* comme drame absurde, pur chaos ? Même le négateur ne cesse d'affirmer la vie, parce que la vie ne cesse de s'affirmer en lui, jusque dans sa négation.

La souffrance de l'ascète est donc souffrance vitale. Ce qui veut dire : refus de la mort présente à toute vie (sous la forme très concrète des manques physiques et psychologiques), ou l'inverse : attachement maladif, fiévreux à la vie, souffrance d'une vie qui veut malgré tout vivre. Cette souffrance est vitale parce qu'il ne s'agit point en elle de maux particuliers, mais de la vie subie comme épreuve, en tant qu'elle ne cesse d'échapper. Souffrance qui se donne le moyen illusoire de maîtriser ce qui par essence ne peut l'être. Par là l'idéal ascétique est volonté inconsciente de mort : car détenir la vie, est-ce autre chose que détruire ce qu'elle est ?

4. Enracinement historique de la domination sacerdotale

Que l'ascète et le prêtre souffrent de la vie est une chose ; que leur propre souffrance trouve un tel écho chez l'homme, grâce à l'idéal ascétique, en est une autre. Pourquoi l'idéal ascétique est-il donc à ce point entendu par l'homme ? Serait-ce que la souffrance sacerdotale ne fait pas nombre avec cette souffrance que tout homme serait pour lui-même ? Mais d'où vient-il que l'homme s'éprouve ainsi comme souffrance ?

Ces questions amènent à comprendre l'enracinement structurel et historique de la domination sacerdotale. On y répondra en interrogeant particulièrement la deuxième Dissertation de *La Généalogie de la Morale*. En effet, par rapport à la première Dissertation qui développe une lecture de l'histoire

65. *G.M.* III § 11.

religieuse et morale de l'Occident, et par rapport à la troisième qui s'interroge sur les raisons de l'actualité permanente de l'idéal ascétique, la deuxième Dissertation, traitant de « faute » et de « mauvaise conscience », cherche à atteindre ce qui, en plusieurs endroits, est situé comme identifiable à des époques primitives (Urzeiten § 19), ou à la préhistoire (Vorhistorische Arbeit) [66] ; pour procéder en effet à la mise à jour des structures de la mauvaise conscience, « il ne s'agit pas d'être court d'haleine » (§ 19), à la différence des généalogistes de la morale qui n'ont qu' « une expérience personnelle, à peine longue de cinq aunes et « moderne », rien que moderne ; aucune connaissance du passé, ce qui constituerait une « seconde vue » indispensable ici » (§ 4). Il faut atteindre une préhistoire qui rappelle les conditions *passées* du devenir humain mais qui, parce qu'elle décrit les conditions *nécessaires,* garde une permanence : ces « anciens temps existent d'ailleurs de tout temps ou sont toujours possibles de nouveau » (§ 9). Ils représentent le côté (pré)*historique* d'une analyse généalogique également *psychologique :* une telle référence permettant de manifester des structures inconscientes et permanentes du devenir-homme de l'animal-humain. La référence à une préhistoire commune symbolise la préhistoire de chacun, comme l'analyse des textes le montrera [67].

Ce détour est obligé : lui seul permet de mesurer, selon Nietzsche, l'enracinement de la domination sacerdotale. Nous

66. § 2, ou § 7 qui situe les Noirs du côté des hommes préhistoriques dont il est alors question : Repräsentanten des vorgeschichtlichen Menschen. Référence nullement péjorative, qui pourrait laisser entendre que les Noirs ont échappé au processus occidental de culpabilisation.

67. *A.* § 18 : « Ces interminables époques de ' moralité des mœurs ' qui précèdent ' l'histoire universelle '... forment *en réalité l'histoire capitale et décisive, celle qui a définitivement fixé le caractère de l'humanité* » (souligné par Nietzsche). Nietzsche, c'est l'évidence, est ici tributaire des documents fournis par l'ethnologie de son époque. Mais son but n'étant pas documentaire, il organise cette lecture pour faire saillir des traits permanents de la formation de la conscience. Toutefois, comme il arrive souvent, il n'indique pas le caractère relatif des conclusions qu'il utilise, ne précise pas ses sources et semble parfois annexer des données scientifiques au service de ses propres intuitions. En réalité ce sont ses intuitions qui importent. Pour ces raisons, on hésitera à souscrire à ce jugement provocant : « Le grand livre de l'ethnologie moderne est moins l'*Essai sur le don* de Mauss que *La Généalogie de la Morale* de Nietzsche » (G. Deleuze et F. Guattari, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie,* Ed. de Minuit 1972, p. 224).

retiendrons ici de cette Dissertation les éléments indispensables à l'éclaircissement des questions posées au début de ce chapitre.

Genèse de la conscience

Les premiers développements de la Dissertation ne concernent pas la « mauvaise conscience », mais la conscience (Gewissen) : point de départ d'autant plus remarquable que le titre de l'ensemble, « " faute ", " mauvaise conscience " et ce qui leur ressemble », attirait l'attention vers la mauvaise conscience elle-même ; en 1888 encore, *Ecce Homo* affirme que « la deuxième Dissertation donne la psychologie du *Gewissen* [68] » ; insistance qui souligne que la mauvaise conscience n'est qu'une réalité seconde, une déformation morbide d'une réalité saine. Aussi les trois premiers paragraphes concernent-ils l'individu souverain et conscient, tel qu'il peut apparaître au terme de la longue et dure histoire de la responsabilité : le § 1 pose la question de savoir comment faire une mémoire de la volonté, c'est-à-dire une faculté capable à la fois d'oublier positivement et de s'engager de manière responsable ; si le deuxième paragraphe transporte au terme de ce processus, en parlant de l'individu souverain, le troisième détaille les conditions de ce processus : la mnémo-technique en tant qu'ensemble de moyens pour faire acquérir à l'animal-homme la mémoire de ses engagements. Les paragraphes 4 à 15 inclus soutiennent une thèse extrêmement ferme : ce qui relève de la justice (droit, loi, châtiment, etc.) s'origine dans des rapports sociaux de type contractuel (créancier-débiteur) ; cela signifie négativement que le « terrain » d'origine de ces réalités n'est ni celui du ressentiment, ni celui de la mauvaise conscience. La sphère du droit n'est pas l'invention des faibles ou de la faiblesse, mais de la force capable de vouloir la loi du contrat et d'obliger au respect des engagements. Le modèle social, postulé par ces descriptions, est celui de sociétés primitives rudes, tenues, pour survivre, d'imposer à leurs membres un ensemble d'obligations tyranniques et effrayantes, qui, toutefois, ne doivent rien à une volonté morbide de faire souffrir. Les exigences brutales auxquelles il faut faire face quotidiennement, ne laissent nulle place à la complaisance et à la recherche de la

68. *E.H.-G.M. Schl.* II, p. 1143.

souffrance pour elle-même. Mais dans la mesure où aucun groupement humain, aussi primitif soit-il, ne peut se structurer sans un engagement réciproque des membres à l'égard d'eux-mêmes et dans la défense du groupe, l'avènement de la conscience est au prix de cette rude discipline. Tel est donc le milieu de son développement : milieu dont l'individu souverain devra certes s'affranchir, mais les époques ici visées ne peuvent même pas permettre le surgissement de tels individus, bien que la discipline imposée tende à un tel résultat. Ces pages retiennent donc de l'histoire primitive de l'humanité la double idée d'une contrainte redoutable de la « moralité des mœurs » et d'un développement encore inachevé de l'homme, bien que par le contrat émerge déjà la conscience en l'animal-homme. Enfin les pages du début de cette Dissertation sont assez insistantes sur la cruauté et la barbarie du contexte de l'avènement de la conscience pour qu'on ne conclue pas que toute violence est solidaire d'un développement de la mauvaise conscience, ou que la conscience pourrait naître sans la rigueur de la contrainte sociale.

Une telle description n'est d'ailleurs pas unique dans les textes nietzschéens : on peut rappeler à ce sujet les éléments principaux du fragment 354 du *Gai Savoir*, dont la conclusion distingue le développement morbide et excessif de la conscience moderne et le développement de la conscience humaine, abstraction faite de *ce* contexte-*ci*. Loin d'être ce que l'on vante généralement comme « génie de l'espèce » (titre du fragment), la conscience n'a qu'un caractère « ténu » et presque imperceptible ; par une allusion à Leibniz, et vraisemblablement aux « petites perceptions » de l'auteur des *Nouveaux Essais* (Avant-Propos), Nietzsche souligne combien la plus grande part de la vie dite consciente se déroule sans la conscience, au point de jeter le doute sur l'utilité de ce « miroir ». Et en effet la conscience doit être comprise à partir de ce dont elle surgit, et de ce en vue de quoi elle se développe : elle surgit comme facteur second par rapport aux besoins fondamentaux et vitaux de l'individu singulier, et elle n'est que moyen de communication pour la vie sociale [69] ; l'individu singulier, considéré dans son animalité, veut survivre, mais découvre ne point pouvoir y parvenir seul ; tyrannisé par des besoins multiples et incapable

69. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (137).

de les satisfaire tous, l'animal-homme irait à sa perte, s'il ne communiquait pas à autrui : par cette communication, il exprime ses besoins, et par là les objective et rend autrui capable de lui venir en aide. Le langage auquel émerge ainsi l'animal-homme, s'enracine dans le besoin vital et permet de le maîtriser : d'où la conscience (Bewusstsein), qui naît du besoin de communiquer. La conscience, toute nécessaire qu'elle est, reste donc une réalité relative et ténue, et ceci d'une double manière : par rapport à la violence fondamentale qu'est l'individu pour lui-même et par lui-même, — par rapport à la société. En effet, passant dans l'élément du langage (ou de la conscience), le besoin individuel se généralise, s'universalise, donc s'appauvrit par rapport à son enracinement singulier : dire « j'ai faim » reste, en tant que phrase dite, une fort pauvre réalité en regard de la faim éprouvée et du risque latent de ne point survivre ; à l'autre extrême, la société, qui ne considère que le langage exprimé, manque la réalité singulière et tragique d'où elle émerge [70].

Si l'on explicite les présupposés de la genèse de la conscience, on découvre donc d'abord *la présence de la société*, plus exactement même un rapport politique d'homme à homme. La conscience ne naît pas d'un rapport non politique de l'homme à la nature, mais advient à l'intérieur de ce rapport qu'en un langage étonnamment personnaliste, Nietzsche qualifie de « plus ancien et de plus primitif qui soit entre personnes, du rapport créancier et débiteur : c'est là que, pour la première fois, la personne affronte la personne, c'est là que pour la première fois la personne se *mesure* avec la personne [71] ».

Mais ce rapport social, analysé pour des époques primitives, quoique toujours présent à la genèse de toute conscience, provoque une *intériorisation* saine en l'individu. Cela vaut aux

70. D'où la vanité des philosophies qui mettent au centre de leur préoccupation « ce génie de l'espèce » qu'est la conscience ; d'où également le fondement du « perspectivisme » : si l'on admet, d'une part, l'enracinement de la sociabilité et du langage dans le vouloir-vivre fondamental, et si l'on admet, d'autre part, le rôle médiateur du langage (c'est-à-dire le fait qu'il soit traversé de part en part par une négation qui renvoie à autre chose que lui), on comprend le caractère insurmontable et irréductible de l'individu. Tel est le fondement de l'individualisme nietzschéen : tout socialisé qu'il soit, l'individu ne peut totalement égaliser rapports avec soi et rapports avec autrui.

71. *G.M.* II § 8.

temps anciens par l'éducation à la promesse ; cela vaut encore pour l'enfant : « Le contenu de notre Gewissen, lit-on dans le § 52 du *Voyageur et son ombre,* est tout ce qui, dans les années de l'enfance, a été *exigé* de nous régulièrement sans raison, par des personnes que nous vénérions ou que nous craignions. C'est donc du Gewissen que vient ce sentiment du devoir (jenes Gefühl des Müssens) qui surgit (« je dois faire ceci, éviter cela »), avec la question : *pourquoi* est-ce que je dois ?... La foi en l'autorité est la source du Gewissen : elle n'est donc pas la voix de Dieu dans le cœur de l'homme, elle est la voix de quelques hommes en l'homme [72]. »

Grâce à cette intériorisation provoquée par le rapport politique, l'individu peut accéder à la responsabilité, donc dire oui non seulement à ses promesses ou à des actes parcellaires, mais à lui-même (zu sich Ja sagen dürfen, § 3). Toutefois, ce rapport à soi ne reste pas au niveau de l'impression ressentie ou sue (Gewusst), « il descend dans les profondeurs » et devient instinct dominant, c'est-à-dire régulateur. On appellera Gewissen cette intériorisation, et on la distinguera de Bewusstsein qui n'a pas ce caractère fondamental... Le Gewissen désigne une structure constitutive de l'homme et de tout homme, en tant que tel ; il n'est pas un accident malencontreux de l'histoire, bien qu'il se pose en l'homme et se dévoile au cours d'une (pré-)histoire [73] ; il prend donc un caractère définitif, indépassable, lié à la nature sociale même de l'homme, supposant toujours une culture, au sens de civilisation aussi bien qu'au sens de travail sur soi-même ; il soude indissolublement l'être individuel et l'être social et rend compte de l'apparition de la Vernunft ; il n'est pas le propre d'êtres sains et exceptionnels, mais il apparaît plutôt comme le fondement ou le présupposé de toute humanité possible et existante.

72. Par les jugements moraux, on obéit « plus à son grand-père, à sa grand-mère et aux grands-parents de ceux-ci qu'aux dieux qui sont en nous, notre raison et notre expérience » (*A.* § 35). « C'est presque dès le berceau qu'on nous dote de paroles pesantes appelées ' bien ' et ' mal ', car tel est le nom de ce patrimoine. Au prix de ces valeurs-là, on nous pardonne de vivre... » (*A.P.Z.* III. De l'esprit de pesanteur § 3).

73. *G.S.-F.I.* 11 (46).

Genèse de la mauvaise conscience

Ce n'est qu'au § 16 que Nietzsche se considère en mesure de proposer « une première expression provisoire à ma propre hypothèse sur l'origine de la " mauvaise conscience " » : il fait sans doute allusion ici à son vaste projet visant à une analyse cohérente de la morale dont les lettres de l'époque font état et qui ne verra jamais le jour. Mais si l'expression provisoire est devenue pour nous définitive, on retiendra aussi que Nietzsche reconnaît le caractère hypothétique de ce qu'il avance. Cette entrée en matière indique de la façon la plus claire que, jusqu'ici, n'a été développé que ce qui permet d'aborder l'hypothèse sans ambiguïté, à savoir : que la conscience se développe dans un contexte social de type contractuel et violent, que la sphère du droit ne doit rien, dans son origine et son extension, à la mauvaise conscience. Donc la mauvaise conscience ne peut qu'apparaître comme un accident et une complication indue de la conscience : celle-ci de soi n' « appelle » pas la maladie. En quelles circonstances peut donc naître la mauvaise conscience, puisqu'elle ne naît pas du passage de l'animalité à l'hominisation, ni de l'individu-animal à la société ? Voici l'hypothèse : « La mauvaise conscience est à mes yeux la profonde maladie qui survient et se développe (die tiefe *Erkrankung*), suite inévitable de la pression qu'a exercée sur l'homme le changement le plus profond de tous ceux qu'il ait jamais vécus — ce changement qui s'est produit lorsque l'homme s'est vu pris définitivement dans la limite (Bann) de la société et de la paix. » Les paragraphes précédents permettent d'éviter les équivoques de ce texte : la société dont il s'agit représente *un* type de société autre que le type de société primitive dont il a été question auparavant. Il s'agit d'un type de société fondée sur la paix, selon le rapprochement que permet la dernière phrase. On pourrait dire qu'ici Nietzsche vise le passage de la horde à la société policée et pacifiée : alors que, dans la première, l'individu est porté par l'ensemble des prescriptions, défendues par la contrainte extérieure et intérieure, comme un poisson par l'eau, voici qu'il subit désormais un changement brutal et inattendu qui bouleverse tout le système d'adaptation de ses instincts. Les lignes qui suivent immédiatement la formulation de l'hypothèse s'éclairent en effet par le § 17 qui précise le

double présupposé (Voraussetzung) de l'apparition de la " mauvaise conscience " : elle est (1) la conséquence d'une violence abrupte, et (2) organisée sous forme d'Etat. Ces deux présupposés éclairent la mutation sociale et historique, conjointe de la naissance de la mauvaise conscience : au lieu de la violence acceptée et comprise du contrat, voici la brutalité d'un asservissement sans compensation de la part des nouveaux « maîtres » : « Qu'importe de créer des contrats à celui qui peut commander, qui est " maître " par nature, violent en œuvre et en gestes ! On ne peut calculer avec de tels êtres, ils arrivent comme le destin, sans cause, sans raison, sans égards, sans prétexte, ils sont là comme la foudre, trop terribles, trop soudains, trop convaincants, trop " autres " pour qu'on puisse même les haïr. » Pas question par conséquent d'établir des contrats avec ceux qui jouent de leur « altérité » pour imposer sans compromis possible leur propre loi ; « maîtres » redoutables, mais inconscients (fort éloignés par conséquent de l'individu souverain du § 2), puisque leur domination (leurs « formidables griffes » sur des populations inorganisées et errantes) va avoir des conséquences imprévisibles. Il en résulte pour les dominés « une rupture, un saut, une contrainte, une fatalité inéluctable, contre laquelle on ne pouvait pas lutter ni même nourrir de ressentiment ». Par conséquent, à un type de société (la horde) qui ne réfléchissait pas sa propre loi interne, fondée sur des rapports contractuels capables d'éduquer l'individu à la responsabilité et à la mémoire de sa promesse, se substitue brutalement un type de société policée où l'ordre s'impose sans possibilité de contrat, les forts « marquant » les faibles de *leur* empreinte, c'est-à-dire introduisant en eux *leur* loi au lieu de poser bilatéralement un contrat que l'individu intègre progressivement et qui l'éduque. A une violence éducatrice de conscience succède une violence arbitraire ; à la justice imposée au nom de la dette se substitue désormais le châtiment *vengeur* : « Les châtiments appartiennent éminemment à (cet) Etat » (§ 16) ; les faux « maîtres » ignorent la « responsabilité, le sens de la dette, les égards. En eux règne cet effrayant égoïsme de l'artiste au regard d'airain qui, à l'avance et de toute éternité, se sait justifié dans son " œuvre " comme la mère dans son enfant ».

Est ainsi constitué le terrain propice au développement de la « mauvaise conscience » : non certes chez les « maîtres »

créateurs, quoique inconscients de ce qu'ils créent, mais chez leurs esclaves. Alors que la rigueur du contrat arrachait l'individu au mauvais oubli et lui forgeait une mémoire, la violence arbitraire ne permet aucune autre attitude que celle de la soumission pure et simple ; la rigueur du contrat donnait le sens de la dette et éveillait à la responsabilité : la violence arbitraire change le sens de la dette (Schuld) en sentiment de culpabilité ; on a toujours tort, déjà, devant la puissance qui s'impose par violence. Voilà pourquoi la juste dette devient faute : un rapport social fondalementalement juste est *senti* comme accusateur pour la conscience et par elle. Elle ne peut que s'accuser d'avoir déjà manqué à un Etat qu'elle n'a pas voulu.

Stabilisées sous la loi des maîtres et contraintes à un ordre étranger, les populations réduites ne peuvent qu'intérioriser leur « instinct de liberté » : « Nous l'avons déjà compris : ce puissant instinct de liberté, tenu latent, refoulé, rentré, retenu captif à l'intérieur et ne trouvant plus dès lors à s'épancher et à se déchaîner que sur lui-même : c'est cela, rien que cela la *mauvaise conscience* à ses débuts. » Avènement seulement, mais rigoureusement situé dans une mauvaise intériorisation : le § 18 ajoute que c'est bien « la même force active qui chez ces organisateurs et ces artistes de la violence est à l'œuvre de façon grandiose et bâtit des Etats, et qui ici, à l'intérieur, rapetissée, mesquine, rétrograde, dans le " labyrinthe du cœur ", comme dit Goethe, se crée la mauvaise conscience et bâtit des idéaux négatifs ». Par conséquent cette intériorisation, quoique toute négative et source de négations, a aussi un aspect actif : c'est l'esclave soumis qui « invente » (il est *Erfinder,* disent les § 16 et 22 au début). Si d'un côté l'invention dépend d'un ordre social tyrannique, de l'autre elle crée un univers intérieur morbide : l'esclave réagit à la violence arbitraire et exclusive de tout accord, en se bâtissant un univers abrité de la violence, mais tout entier habité cependant par le déchirement et la volonté de vengeance envers les « maîtres ». On entrevoit déjà les développements futurs de ce qui n'est décrit ici qu'à ses débuts : la vengeance rentrée trouvera encore avec la « présupposition religieuse » (§ 19 sq.) à s'affiner, mais elle constitue aussi une « maladie comme la grossesse en est une » ; l'esclave cherchera à inventer les moyens de jeter le " maître " dans la mauvaise conscience et

donc à le rabaisser à son rang. Mais d'abord la mauvaise conscience se développe en agressivité contre soi-même, contre l'animalité en soi, contre tout ce qui s'insurge contre la tyrannie extérieure.

Fruit d'une violence arbitraire (1er aspect) et d'un processus d'intériorisation (2e aspect), la « mauvaise conscience » est donc liée, non point à l'hominisation de l'animal en tant que telle, mais au passage d'un type de société à un autre : elle est conjointe de la naissance de l'Etat. En ce point, Nietzsche formule de la façon la plus nette *la nature* de cette maladie, particulièrement propre à nos sociétés « historiques » : parce que les instincts de « l'homme nomade, sauvage et libre » sont désormais tournés vers le dedans, ils se retournent « contre l'homme lui-même » (§ 16). Ce qui est désigné au § 18 comme « la volonté de puissance » déchire son propre possesseur : au lieu de se déployer en activités libres et sauvages, elle s'intériorise en auto-déchirement.

On remarquera ici que, si l'on peut en effet lier l'avènement de la mauvaise conscience à celui des sociétés historiquement organisées, le texte nietzschéen n'apporte pas toutes les clartés désirables : Quel est exactement l' « Etat » visé au § 17 ? sans doute l'Etat moderne ? Mais où remonte sa fondation ? Il ne peut s'agir de l'Etat des *temps* modernes, comme d'ailleurs la critique allusive au *Contrat Social* de Rousseau le donne à entendre : il s'agit du *fondement* de l'Etat. Par conséquent, on ne peut pas non plus identifier la « horde des bêtes de proie blondes » avec les invasions barbares du haut Moyen Age. D'ailleurs le § 19 laisse entendre qu'au sein de la tribu primitive elle-même commençait déjà à se développer une mauvaise conscience... Ici, Nietzsche prend appui sur les données de la science historique et préhistorique de son temps, sans s'y attacher réellement. On ferait certainement un contresens à rechercher dans ces pages une théorie de l'Etat primitif ou moderne, alors que seule la visée importe, et elle est claire [74] : la genèse de la mauvaise conscience est contemporaine du passage historique des hordes primitives aux sociétés organisées ; elle aboutit à l'invention d'un monde intérieur exorbitant où l'individu dirige contre lui-même son instinct de liberté, faute de pouvoir être créateur à cause de la tyrannie de l'organisation étatique, et du caractère *soudain,* non accepté ni négocié, de la domination.

74. Ne retrouve-t-on pas le même problème et les mêmes incertitudes quant à la naissance de l'Etat au sein du marxisme ? Par exemple, les débats sur le communisme primitif : *Sur ' le mode de production asiatique '* (CERM, Ed. Sociales 1969, et l'article de M. Godelier, p. 71 en particulier).

Reste encore à saisir les rapports entre *Gewissen* et *schlechtes Gewissen.* Tous deux résultent de situations historiques diverses, mais la mauvaise conscience en vient-elle à absorber complètement la conscience, au point que celle-ci disparaisse derrière celle-là et que l'homme des sociétés organisées soit fondamentalement mauvaise conscience ? La deuxième Dissertation se préoccupe peu de préciser le rapport des deux ; d'où des ambiguïtés possibles, puisque le processus décrit revêt une parenté évidente (même rôle de la société et intériorisation par l'individu dans les deux cas). Cependant parce qu'elle est tout entière construite pour mettre en évidence la distinction entre conscience et mauvaise conscience, entre faute et culpabilité, parce que ces deux instances se sont développées selon deux situations pré-historiques et historiques différentes, parce que, même marqué par la mauvaise conscience, l'homme ne cesse pas d'être responsable et raisonnable, on maintiendra l'irréductibilité de ces deux niveaux [75]. Toutefois, désormais

75. Par cette conclusion, nous nous séparons des affirmations de Granier (*op. cit.,* p. 433 sq.) qui peuvent se résumer ainsi : il y a lien strict, « connexion radicale » (p. 441), entre l'hominisation de l'homme, c'est-à-dire la genèse de la spiritualité en lui, et le phénomène de la mauvaise conscience ; deuxième volet de cette thèse : le lien est trouvé dans une référence à la volonté de puissance ; son intériorisation en l'homme rend compte de cette duplication fondamentale qui scinde la personnalité en matière et forme ; la mauvaise conscience est la *réflexion* (en l'homme) de la Volonté de puissance.

Il nous semble *d'abord* que Granier a tort de s'appuyer aussi fortement sur le concept de Volonté de puissance en ce domaine : sans doute Nietzsche en parle au § 18, mais dans une parenthèse et à titre de glose explicative ; on ne voit pas que dans tous ces paragraphes le recours à la volonté de puissance serve de principe d'explication ; la fidélité à la problématique développée dans la seconde Dissertation oblige à ne pas faire intervenir une problématique qui n'est pas dans le droit fil du développement. *En outre* on ne contestera pas à Granier qu'il y ait *lien* entre Gewissen et mauvaise conscience, encore faut-il parler de ce lien en des termes tels qu'on ne donne pas l'impression de confondre les deux réalités ainsi liées : il nous semble en particulier que Granier estompe le rôle du Gewissen *sous* la mauvaise conscience et que par exemple il omet de prendre au sérieux l'instance première de la conscience-responsabilité (telle est sa traduction pour Gewissen) dans la constitution de l'homme. Il n'est pas vrai de dire que l'homme n'est que constitué en mauvaise

l'homme vit tous ses rapports sociaux, et le rapport avec lui-même, sous le signe de la mauvaise conscience, qui « recouvre » donc la conscience sans l'absorber.

La mauvaise conscience dans son intensité. Mauvaise conscience et religion

La mauvaise conscience est donc une maladie. Plus qu'état stable, elle est un développement maladif (Erkränkung), soumis à la tension continue de la force active retournée contre toute une part de l'homme (§ 18). C'est pourquoi *le fait* de son surgissement ne rend pas compte, à lui seul, de « son effrayant et sublime paroxysme », ni des variations qu'a pu subir cette maladie selon les situations historiques. C'est à partir du § 19 qu'est examiné ce point complémentaire, « en remontant à un point de vue antérieur ».

Le point de vue vise à dégager une « logique grossière » en son aspect essentiel, pour en envisager ensuite les conséquences extrêmes. La logique se déploie dans les sociétés barbares dont nous savons qu'elles ignorent la gratuité, le

conscience : une structure sous-jacente est aussi présente, parfaitement dégagée par Nietzsche, et que les stratifications « supérieures » ne doivent pas faire oublier. *Enfin,* si l'homme était ainsi spirituellement constitué en mauvaise conscience, comment Nietzsche pourrait-il seulement entrevoir la possibilité d'un accès à la grande santé (§ 24-25) ? Quant à l'essentiel, l'explication de Granier estompe le caractère historique de la mauvaise conscience liée à l'avènement de l'Etat et de la société policée. Celle-ci résulte d'un ordre social de violence, non intériorisé par l'individu, qui l'oblige à déchiffrer comme faute ce qui n'est que rapport contractuel normal.

Sur tous ces points, Deleuze (*Nietzsche et la Philosophie* p. 156 sq.) nous paraît avoir vu plus juste que Granier. Cependant, à son tour, et d'une autre manière, Deleuze « écrase » aussi les niveaux développés par Nietzsche : si Granier absorbe le Gewissen dans la mauvaise conscience (et à tort), Deleuze, lui, identifie la mauvaise conscience et le ressentiment, au point d'employer souvent un mot pour l'autre. Granier (p. 440, note 1), reproche justement à cette identification de confondre la mauvaise conscience *culpabilisée,* c'est-à-dire interprétée comme péché sous l'influence du prêtre, avec la mauvaise conscience comme *maladie naturelle,* ou grossesse, qui n'est pas de soi coupable. On pourrait remarquer que les (rares) citations de Deleuze renvoient à la troisième Dissertation, donc à l'idéal ascétique sacerdotal, alors que la structure de mauvaise conscience a été dégagée dans la deuxième Dissertation sans recourir au vocabulaire de ressentiment. Enfin, à cause de cette identification qui culpabilise trop immédiatement et unilatéralement la mauvaise conscience, Deleuze tend à sous-estimer les résultats positifs de la mauvaise conscience, maintes fois soulignés par Nietzsche : II § 16 ; 18 ; 19.

« Umsonst ». Or ces sociétés, structurées selon le rapport fondamental juridique de créancier/débiteur, ne survivent qu'avec peine, et dans la conviction de leur dépendance envers les ancêtres. Elles tendent donc à faire jouer le rapport juridique actuel créancier/débiteur dans le sens génération présente/ancêtres, c'est-à-dire dans le sens d'une dépendance du présent envers le passé. Plus la tribu a de succès économiques, militaires, démographiques, plus elle en attribue le bienfait aux ancêtres. D'où, sous la pression de cette logique, la mise en place de sacrifices, de fêtes, la valorisation de l'obéissance à la tradition, etc. Par là, le passé qui devrait normalement être sainement oublié persiste sous la forme d'une dépendance insurmontable. La vitalité du présent enchaîne à un passé désormais mort. Même si la référence au passé n'est pas encore vécue de manière morbide en de telles époques, on voit néanmoins apparaître ici ce lien de la volonté à un roc inébranlable, à un « cela fut » insurmontable que Zarathoustra [76] désigne sous le nom de *vengeance* (révolte impuissante du vouloir). Ce lien avec un passé nécessaire se développe selon une logique qui trouve son extrême dans la divinisation des ancêtres, au fur et à mesure que s'accroît la conscience de la dette. « Animée d'une peur croissante, l'imagination devra finir par donner aux ancêtres des races *les plus puissantes* des proportions gigantesques et par les repousser dans la ténèbre d'une dimension divine, inquiétante et irreprésentable — l'ancêtre sera finalement transfiguré nécessairement en un *Dieu* » (§ 19). Peur devant les risques de sa propre survie où l'on pourrait « peut-être, dit prudemment Nietzsche, chercher l'origine des dieux ».

Cette logique joue en effet non seulement aux temps primitifs, mais aussi à « l'époque *moyenne* au cours de laquelle se forment les races aristocratiques », car, même lorsque les contraintes primitives et les violences externes ont relativement disparu, la conscience de la dette demeure présente et se déploie en invention de multiples divinités ancestrales, jusques et y compris le Dieu chrétien, « le Dieu le plus haut atteint jusqu'ici » (§ 20).

Dans toute cette logique, pas question encore de mauvaise conscience pleinement développée. D'où l'espérance, caressée

76. *A.P.Z.* II. Des tarentules, et De la rédemption.

à la fin du § 20 : et si l'évolution de nos sociétés vers plus de gratuité, et si l'extinction progressive du sentiment de la dette avec le développement conjoint de l'athéisme aboutissait à « une sorte de seconde innocence » ? Mais ce rêve est dénoncé par le § 21 [77] : la perspective envisagée oublie justement l'avènement de la mauvaise conscience dans les sociétés organisées, et, en quelque sorte, le redoublement ou le paroxysme de celle-ci quand elle s'empare de « l'hypothèse religieuse » (§ 21), ou « l'enchevêtrement de la *mauvaise conscience* et du concept de Dieu » (§ 20).

Ainsi, le § 22 ajoute une troisième *présupposition* (Voraussetzung) au développement de la mauvaise conscience par rapport aux deux autres indiquées au début du § 17 : la *présupposition politique* de la contrainte étatique et la *présupposition psychologique* de la torture de soi-même. Il s'agit de la *présupposition religieuse*. A vrai dire, ce n'est pas la religion qui crée la mauvaise conscience ; c'est celle-ci qui, informée par les deux autres présuppositions, reprend la conscience traditionnelle de la dette envers les ancêtres et les dieux pour rendre vaine toute tentative d'échapper à la dette et « fermer une fois pour toutes de façon pessimiste la perspective d'un rachat définitif » (§ 21). L'homme malade de la mauvaise conscience « saisit en "Dieu" ce qu'il peut trouver de plus opposé à ses véritables et irrémissibles instincts animaux » (§ 22). « Dieu » sert donc de moyen pour enfermer de la manière la plus définitive l'homme dans la torture de soi. Avec cette troisième présupposition, en effet, l'emprisonnement de l'homme est à son comble : les trois présupposés jouent en quelque sorte ensemble pour que toute issue soit bouchée et qu'en lui-même, dans la société politique et dans la religion, l'homme ne voie que le reflet de sa souffrance. Si l'esclave peut encore espérer renverser l'Etat tyrannique (présupposé politique) et rêver d'un apaisement intérieur (présupposé psychologique), comment pourrait-il prétendre se délivrer de sa

77. Cette illusion a été entretenue par Nietzsche à l'époque de *Humain trop humain* : « Si la *représentation* de Dieu disparaît, le *sentiment* du péché comme crime contre les prescriptions divines... en fera autant » (*H.t.H.* I § 133. Je souligne). Or tout sentiment de culpabilité n'est pas lié aux prescriptions divines. Le § 144 attend aussi de la science qu'elle parvienne à fournir « le sentiment de totale impeccabilité ». Selon le § 124, le péché n'est que le cauchemar d'un enfant, qui, une fois réveillé, trouvera l'innocence paradisiaque.

dette envers la divinité ? Voilà pourquoi la religion, qui prétend faire vivre un rapport fondamental avec l'ultime réalité, assure la fermeture insurmontable du cercle de la conscience sur elle-même. Ou plutôt, c'est la mauvaise conscience qui se donne en « Dieu » une telle fermeture.

Situation de la religion

La *fonction* de la religion peut être exactement située par rapport à la maladie. Il est clair que la religion *ne crée pas* la maladie humaine : ce n'est pas parce que l'homme est religieux qu'il est malade, c'est parce qu'il est malade qu'il va chercher dans la religion les moyens morbides de conforter sa maladie ; moyens équivoques où il croit trouver un salut, là où en fait il ne trouve qu'une aggravation du mal.

En effet la fonction essentielle de la religion consiste à *fixer l'homme sur lui-même* et sur sa propre maladie. Loin de l'ouvrir comme elle le prétend à l'autre, absolument autre, elle fournit les moyens d'éviter cette épreuve redoutable à l'animal malade dont la faiblesse ne peut même pas porter sa propre altérité interne [78]. Elle le fixe parce que l'homme *veut être fixé :* fixé sur lui-même, c'est-à-dire certain de son but et de celui de l'univers, mais aussi rassuré devant un monde dont il a peur.

La religion trouve sa force dans la peur, mais cette peur naît de l'homme devant lui-même et de l'incapacité où il est de s'affirmer. Si, à vrai dire, les premiers textes nietzschéens [79] attribuent d'une façon générale l' « origine du culte religieux » à une peur devant la nature extérieure et à un désir de lui imposer des lois rassurantes et connues (d'où le rôle du culte et de la magie), les fragments ultérieurs qui traitent du même problème accentuent davantage, sans doute sous l'influence du passage par la maladie et par l'approfondissement conjoint du rapport de l'homme au monde, le fait que ce rapport à la nature est *médiatisé par le corps humain* ; si la peur devant la nature reste décisive dans l'analyse, du moins

78. *H.t.H.* I § 10 : « Car, enfin, quoi qu'il en soit, par la religion, l'art et la morale, nous ne touchons pas à l' 'essence du monde en soi'. »

79. *H.t.H.* II § 111. Egalement à l'automne 1887 : *K.G.W.* VIII, 2, 10 (21) avec insistance sur la peur devant le hasard.

comprend-on qu'elle s'identifie à la peur éprouvée devant soi-même en tant que réalité physique et psychologique inconnue, le corps symbolisant alors le respect à la nature. Aussi, dans le même mouvement on passe du mage au prêtre, plus préoccupé de fournir des lois morales du comportement même physique (chasteté, jeûne, discipline des sens, etc.) que de légiférer sur le cosmos.

La compréhension de ces propos passe évidemment par une vue non équivoque de l'approche nietzschéenne du corps [80]. Non seulement celle-ci récuse une séparation dualiste entre substance organique et substance spirituelle en tant qu'il s'agirait de deux entités composant en une unité, mais elle présuppose que le corps lui-même soit reconnu comme complexe de forces mouvantes et combattantes les unes par rapport aux autres : non point unité toute donnée comme il peut sembler selon l'apparence, mais architecture complexe d'âmes multiples (*Par-delà bien et mal* § 19), ou de pulsions quantitativement et qualitativement diverses qui visent à l'hégémonie selon leur puissance propre [81] ; dans cette perspective le corps doit toujours et sans cesse être à nouveau voulu, constitué, unifié par rapport à ses constituants qui tendent à s'assurer anarchiquement le dessus, ou plutôt il doit se vouloir lui-même et se donner les moyens de son agir et de sa présence subjective. Philosophie du corps qui tient dans ces deux aphorismes du *Zarathoustra :* « Le corps... est une multiplicité avec *un seul* sens, une guerre et une paix, un troupeau et un pasteur », « Le corps créateur se créa l'esprit comme une main de son vouloir » [82]. Ce bref rappel permet de comprendre que là où la volonté du corps vient à manquer, là où le Soi (pour parler comme le chant du *Zarathoustra* précédemment cité) n'assure pas sa maîtrise sur les éléments du troupeau, là où il se laisse dominer anarchiquement, une sorte de crispation maladive s'empare de l'ensemble de l'individu et le domine. Il se sent et se sait menacé en lui-même par des forces qui l'agissent sans qu'il parvienne à les réagir et à les faire servir à ses fins propres. Il se sent esclave de forces obscures qui *paraissent* ne pas relever de son emprise.

80. Cf. Granier, *op. cit.*, pp. 336-368 ; G. Morel, *op. cit.*, t. III, ch. IV, pp. 115-130.
81. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (186).
82. *A.P.Z.* I. Des contempteurs du corps.

C'est par rapport à cette non-domination morbide que doit être spécifié le rôle de la religion. Celle-ci intervient dans ce rapport contrarié au corps, en tant que ce rapport est vécu comme une incapacité à interpréter en vérité ce dont il s'agit dans l'univers des impressions, des maux, des états organiques, etc. Certains textes semblent attribuer cette impuissance interprétative au manque de développement scientifique et à l'ignorance de certaines époques [83] ; ils tendent même à proposer une explication déterministe de la religion, à vrai dire par réaction à l'égard d'un moralisme immédiat qui transcrit en termes spirituels et religieux ce qui a trait à des réalités organiques. Mais, en fait, cette insistance ne doit pas voiler que l'erreur religieuse naît de la conjonction d'un rapport au corps non clairement perçu et « d'une *erreur* d'interprétation de certains processus naturels [84] » : des troubles physiologiques qui ne provoqueraient pas à chercher leur sens et à en attribuer la cause à quelque réalité, ne poseraient strictement aucun problème. La religion s'élabore en tant que système interprétatif qui permet de situer ce qui trouble (physiquement et psychologiquement) sans qu'on puisse en comprendre l'exacte nature. Un tel jugement rend d'ailleurs davantage compte de la *fonction* de la religion qu'à proprement parler de son « origine », malgré l'intitulé de certains passages [85], et il rapporte plus cette fonction à une erreur psychologique sur un état physiologique qu'il ne pose une relation mécanique entre états physiques et religion. Il y a même si peu rapport mécanique, que la reprise psychologique d'un malaise physique indéterminé dans sa cause l'amplifie démesurément par le jeu de l'imaginaire, et le travestit en illusions extravagantes ; de ce point de vue, la puissance de l'imaginaire se déploie en proportion inverse de l'impulsion purement physique, inapte à elle seule à rendre compte des productions imaginaires présentes dans les religions.

Ces précisions étant apportées, on peut comprendre les propos du § 17 de la troisième Dissertation qui donnent

83. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (179) et 15 (89). Ce qui fait dire à Nietzsche (non sans humour) que le problème de la nourriture est « de nature plus sérieuse » que le problème de l'existence de Dieu : *K.G.W.* VIII, 3, 24 (1) ; fragment qui constitue une esquisse d'*Ecce Homo* où ce thème se trouve repris (*Pourquoi je suis si malin*, § 1).
84. *G.S.* § 151.
85. *G.S.* § 151 ; *K.G.W.* VIII, 3, 14 (124) et (125).

« ma formule la plus générale pour ce que l'on appelle habituellement " religion " : *un sentiment physiologique d'inhibition* (ein physiologisches Hemmungsgefühl) ». Formule qui, par sa généralité même, ne prétend pas donner une explication du développement particulier à chaque religion, mais qui décrit un processus partout présent ; processus qui s'alimente d'un blocage, d'un refus qui prend forme d'un sentiment physique, donc d'une impression biologiquement ressentie, traduite diversement selon l'écho affectif qu'elle éveille. Ainsi ce blocage peut s'emparer de vastes populations qui, dans l'ignorance des origines de ce sentiment, vont chercher à en être délivrées par des excitations collectives qui étourdissent et font oublier, ou par des moyens de dépression qui visent à affaiblir la peur. Dans un cas, la religion fournit des alibis pour surmonter illusoirement la peur, dans un autre elle sert à accuser et à justifier la peur. De toutes façons elle déporte l'attention loin de ce qui est en cause, la peur devant l'inconnu que l'homme en son corps et en son affectivité est pour lui-même.

Une autre « formule » permet également d'affiner l'analyse, celle qui attribue à la religion une « *altération de la personnalité* ». En effet l'individu qui ne peut parvenir à s'identifier pleinement et sans réserve à lui-même, qui n'a pas la force de prendre sur lui-même ce qui est apparemment le moins avouable, est porté à refuser cette part de sa personnalité et à attribuer son origine à quelque puissance supra-humaine qui l'habite ou le trompe (ruse ou jalousie des dieux). Ou encore l'individu peut chercher à s'identifier à un être supérieur qui serait son vrai moi, le véritable agent d'une conduite ou de sentiments qu'il ne peut revendiquer pour lui-même [86]. C'est pourquoi cette altération de la personnalité qui consiste à reporter sur un autre ou sur une puissance non humaine son identité vraie, peut intervenir aussi bien chez les faibles, incapables de s'approprier la force qui est en eux et tentés par conséquent de la rapporter à quelque divinité, que chez les forts qui attribuent le surcroît de leur puissance à un dieu [87]. Il en est encore ainsi chez ceux qui éprouvent l'amour comme « le plus haut sentiment de la puissance [88] »

86. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (124) « Von Ursprung der Religion ».
87. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (127).
88. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (130).

et qui l'absolutisent en une entité hypostasiée. Dans tous les cas, l'altération de la personnalité est moins une dégradation humaine (au moins primordialement) qu'une impuissance à acquiescer à toutes les forces existant en soi, à se reconnaître soi dans la différence avec soi-même.

Cette impuissance peureuse de l'animal-humain devant lui-même entraîne à une recherche *imaginaire* de la délivrance de soi (donc de sa peur). Le contenu atteint importe moins que le fait et le désir lui-même : trouver la possibilité d'un univers où la peur, la contradiction, la division d'avec soi-même soient supprimées. La surrection de cet arrière-monde tire sa force du désir de se conforter à tout prix, ou inversement d'éliminer la cause perturbatrice et inconnue du trouble intérieur ; elle indique donc une volonté de s'identifier à un monde séparé, autre que le monde divisé de l'individu, où l'on puisse contempler l'unité absente et désirée. De ce point de vue, « le prêtre ascétique est le désir incarné d'un être-autrement, d'un être-ailleurs, il est le suprême degré de ce désir, sa ferveur et sa passion véritable [89] ».

Or ce désir se trompe lui-même, parce qu'il se trompe *sur* lui-même. Il ne veut pas et ne peut pas voir que la racine de son aspiration à un autre-monde est aspiration à être délivré de lui-même. « L'état suprême, le *salut* (Erlösung) lui-même, cette hypnotisation, cette tranquillité totale enfin atteinte, est toujours à leurs yeux le mystère en soi, à l'expression duquel même les symboles les plus élevés ne parviennent pas, c'est le retour au refuge, à la patrie du fond des choses (in den Grund der Dinge), l'affranchissement de toute illusion, le ' savoir ', la ' vérité ', l'" être ', la délivrance (Loskommen) de tout but, de tout désir, de toute activité, et aussi par-delà bien et mal [90]. »

On peut situer ici les nombreux textes où Nietzsche accuse la religion d'*erreurs* : il ne vise pas des propositions erronées, véhiculées par les dogmes, mais ces erreurs bien plus fondamentales du désir sur lui-même (ou de la volonté). Ainsi peut-il dire que la religion confond cause et effet, et par là pervertit la raison [91] : elle croit bâtir un univers divin et

89. *G.M.* III § 13.
90. *G.M.* III § 17.
91. *Crépuscule des Idoles. Les quatre grandes erreurs* § 1.

fonder sa croyance sur ce monde séparé (cause) ; en réalité, le monde divin naît de l'enfer intérieur de celui qui est prisonnier de la volonté de croyance [92]. D'où aussi la signification de la formule-choc : le bon Dieu naît du diable [93]. Le désir esclave est la vraie cause des refuges imaginaires, mais le désir inverse le rapport et se comprend comme effet de ces mondes, l'enfer intérieur insupportable suscite le désir d'un paradis pacifié. En réalité « la signification de la religion porte en soi qu'elle mesure la vie humaine par un idéal *humain* [94] ».

C'est dire que la religion puise sa force dans la volonté prisonnière ou *dans l'homme obsédé de lui-même ;* celui-ci cherche dans une puissance supérieure le recours à sa propre impuissance, une volonté souveraine compensatrice de sa volonté serve : « C'est par cette *puissance* même (celle du désir) que le prêtre rallie à l'existence tout le troupeau des mal-venus, des mécontents, des disgraciés, des malchanceux, de ceux qui souffrent d'eux-mêmes, en se faisant instinctivement leur berger et leur guide [95]. » En effet, assuré de pouvoir obtenir par un autre (sa grâce, l'obéissance à sa volonté, etc.) ce qu'il ne parvient pas à se donner, le malade retrouve goût à une existence qu'il mènera désormais conforté par une volonté d'appoint.

92. *G.M.* I § 15 : « Dante, il me semble, s'est grossièrement trompé, lorsque, avec une ingénuité qui épouvante, il a mis au-dessus du portail de son enfer : ' Moi aussi, c'est l'amour éternel qui m'a créé ' — au-dessus du portail du paradis chrétien, il serait plus juste, en tout cas, de porter l'inscription : ' Moi aussi, c'est la *haine* éternelle qui m'a créé '. » Cf. aussi *G.M.* III § 10 : « Quiconque a jamais entrepris de bâtir un ' nouveau ciel ' n'a pu trouver la puissance nécessaire à cela que dans *son propre enfer...* »

93. *G.S.-F.I.* 23 (29) § 10 : « Tout Bien s'est formé à partir du Mal » ; 23 (53) : « la trans-création du diable en Dieu » ; 23 (55) : « *Comment le diable devient Dieu.* » Aussi la tentative nietzschéenne consiste-t-elle bien moins à réfuter Dieu qu'à réfuter le diable. Tel est le sens de l'énigmatique aphorisme 37 de *P.B.M.* rédigé sous la forme d'un petit dialogue : « ' Eh quoi, cela ne signifie-t-il pas, pour parler vulgairement, que vous réfutez Dieu, mais non le diable ? ' — Au contraire ! au contraire, mes amis ! Et qui diable vous force à parler vulgairement ! » D'ailleurs, c'est pourquoi « le diable a sur Dieu les plus vastes perspectives » (*P.B.M.* § 129).

94. *W.u.W. im Kampfe ; Schl.* III, p. 343.

95. *G.M.* III § 13.

5. La maladie de l'homme, terrain de la domination sacerdotale

Pourquoi la domination sacerdotale ? Pourquoi trouve-t-elle une telle complicité en l'homme ? La réponse peut être maintenant formulée : la genèse de la conscience et de la mauvaise conscience fait apparaître : 1. que l'homme est foncièrement malade ; 2. que le prêtre lui-même n'est qu'un malade parmi les autres ; 3. mais qu'il offre à l'humanité malade le seul remède qui lui ait été offert. On considère d'abord le premier point, réservant les deux autres à l'étude de l'exercice de la domination sacerdotale.

On peut désormais nommer la maladie humaine, et le § 16 de la deuxième Dissertation le fait au cours du développement de l'hypothèse sur la mauvaise conscience : « Avec elle est apparue la maladie la plus grave et la plus inquiétante, dont l'humanité n'est pas encore guérie, l'homme *souffrant de l'homme,* de soi-même (das Leiden des Menschen aus Menschen, an sich). » La formulation est nette : l'homme a mal à l'homme, il est malade de son humanité même. Rien de plus radical que cette maladie, même si l'aveuglement qu'elle crée fait chercher la source des maux dans les institutions économiques ou politiques, dans la mise en cause des valeurs morales, ou dans le courroux de la divinité. Ces réalités-là portent sans doute trace de la maladie humaine (cf. notre première partie), mais la maladie n'a pas sa racine ailleurs qu'en l'homme. Sur ce point le diagnostic nietzschéen est constant. Au § 12 de la première Dissertation, interrompant le développement pour « étouffer un soupir et un dernier espoir » et se tournant surtout vers l'homme moderne, Nietzsche écrit : « Désormais le spectacle qu'offre l'homme fatigue... Nous sommes fatigués *de l'homme...* » Déjà le chant « Des grands événements », dans la deuxième partie du *Zarathoustra,* mettait dans la bouche de Zarathoustra ce jugement : « La terre a une peau ; et cette peau, des maladies. L'une de ces maladies a nom, par exemple, " homme ". »

L'usage des guillemets a ici grande valeur : il souligne l'équivoque de cet « *homme* » et de sa maladie. « Nietzsche, commente Georges Morel [96], emploie le même signe homme et

96. G. Morel, *op. cit.*, t. II, p. 249, note 2.

" homme " pour indiquer qu' " homme " est la négation absolue d'homme et prétend en même temps en être l'équivalent, et il met " homme " entre guillemets pour indiquer qu'homme n'a rien à voir avec " homme ". » En effet, dans *chacun* des textes où il est question de la maladie humaine, Nietzsche indique aussi que, de cette maladie, peut sortir un homme *autre*. Un mélange de soupir et d'*espoir* traverse le § 12 de la première Dissertation, qui en appelle « aux protectrices divines » pour « qu'elles me laissent de temps en temps jeter un regard sur une chose parfaite... Sur un homme qui justifie (rechtfertigt) *l'homme,* sur une réussite humaine qui soit un complément et une délivrance, grâce à laquelle on puisse garder *la foi en l'homme !...* » Ainsi encore dans le chant au titre significatif « De la rédemption » (*Ainsi parlait Zarathoustra* II), on lit : « Parmi les hommes, je chemine comme parmi les fragments de l'avenir, de cet avenir que je contemple. Et voici seulement ce que sont toute ma poésie et toute ma visée : considérer et rassembler en un (in Eins) ce qui est fragment, énigme et cruel hasard. » En effet le § 16 de la deuxième Dissertation par lequel nous avons commencé, ajoute tout de suite après l'énoncé de la maladie : « Avec ce fait d'une âme animale qui se tournait contre elle-même... quelque chose est apparu sur terre de si nouveau, si profond, si inouï, si mystérieux, si contradictoire *et si prometteur pour l'avenir* que l'aspect de la terre en fut essentiellement changé. »

La maladie tient justement dans le contrepoint entre les deux traits indiqués : l'homme est malade de se prendre pour l'Homme, de se refuser à ce qui en lui l'appelle au dépassement, de nier les puissances vitales qui le portent à une transmutation active de soi. Se refusant au sur-humain, le « tard venu » s'enferme sur lui-même et, s'absolutisant, se faisant centre, il ne peut comprendre et vivre sa maladie comme passage, « un chemin, un épisode, un pont, une grande promesse [97] ». La maladie consiste en *cette concentration de soi sur soi-même*. Selon le commentaire de Georges Morel, « elle est humanisme, anthropocentrisme ou égoïsme, tous ces termes signifiant la même chose : le culte de l' " homme " [98] ».

97. *G.M.* III § 16.
98. *Op. cit.*, t. II, p. 250.

Il faut ajouter que ce désir de l'être-autrement trouve des expressions imaginaires variables selon l'époque historique et l'état de la société. D'où la variété proliférante des religions, et même la possibilité de religions non nihilistes, comme celle qu'évoque le § 23 de la deuxième Dissertation à propos des dieux grecs. Mais, en toutes, agit la même logique : celle d'une délivrance de soi par l'intermédiaire d'un monde autre. Donc d'un monde rapporté à soi, dont le *désir a besoin pour être lui-même*. En ce sens la religion est *le culte organisé de l'homme*. Le prêtre, l'homme de ce culte de l'homme.

III. EXERCICE DE LA DOMINATION SACERDOTALE

Jusqu'ici seuls les fondements expliquant la place de l'intervention sacerdotale et rendant compte d'une sorte de complicité structurelle de l'homme avec son message ont été posés. Nous n'avons pas encore vu *comment* le prêtre exerce cette influence, ou nous l'avons à peine pressenti. A vrai dire l'exercice de son pouvoir combine deux puissances : *celle du médecin* et *celle du théologien,* car le prêtre prétend guérir l'homme malade en recourant à une explication théologique, et la théologie est une prophylaxie qui se développe en un immense système d'interprétation des maux humains — ou de l'existence humaine comme problème angoissant. Mais du même coup la combinaison de la puissance médicale par la puissance théologique, ou l'interférence des deux, explique que le prêtre ne guérisse pas du tout son patient, qu'il ne soit pas médecin du tout. Inversement on est en droit de suspecter une théologie aussi directement intéressée et tout ordonnée à un usage prophylactique...

1. Le prêtre, médecin

Diagnostic de l'existence comme souffrance

La deuxième Dissertation dévoile la genèse préhistorique et historique de la mauvaise conscience : elle montre que, dans l'histoire, l'homme vit son existence comme souffrance,

sans parvenir à comprendre la raison de cette souffrance. Le dévoilement des structures de sentiment de culpabilité fait apparaître, comme une donnée permanente et irrationnelle aux yeux de la bête malade, sa propre maladie. Or à la façon d'une bête traquée (et traquée par elle-même), l'homme ne peut pas ne pas chercher à trouver la *cause* de son mal et à lui donner sens. La mauvaise conscience doit être stabilisée, ou trouver un objet réel ou imaginaire sur lequel se fixer.

Auprès de qui le malade peut-il trouver la satisfaction de son désarroi ? Certes pas auprès des « forts », des créateurs tels qu'en offrent les sociétés primitives, ceux qui parviennent à oublier leur maladie en ordonnant leur instinct de liberté à façonner des œuvres (politiques, sociales, artistiques) : les moyens de création que le fort lui proposerait seraient précisément au-dessus de ses forces. Le malade ne peut donc trouver de remède qu'auprès d'un malade (identique à lui), mais qui sache donner les raisons du mal, ou conférer une raison au mal (différent de lui). Il faut donc *un faible qui soit relativement maître* : tel est le prêtre.

« Maintenant, affirme le § 15 de la troisième Dissertation, nous tenons des deux mains le sens du prêtre ascétique. Dès lors que nous considérons le prêtre ascétique comme le sauveur prédestiné, comme le berger et le défenseur du troupeau souffrant, nous comprenons en même temps sa formidable mission historique. La *domination* (*Herrschaft*) *sur ceux qui souffrent,* voilà son royaume, le rôle que lui assigne son instinct, il y trouve l'art qui lui est propre, sa maîtrise (Meisterschaft), sa manière à lui d'être heureux. » Artiste, donc façonneur de formes, maître, donc législateur et créateur de valeurs, le prêtre va exercer son art à la façon des forts, en mimant les forts : *par la souveraineté du langage* [99] (souveraineté dont la faiblesse interne se montre dans le fait que la parole sacerdotale produit les effets inverses des effets désirés). Il va identifier et nommer le mal, porter un diagnostic et

99. *G.M.* I § 2. La religion, différente de la science et supérieure à elle sur ce point, peut commander : « Inclination, amour, plaisir, peine, exaltation, épuisement, tout cela la science ne le connaît pas. Tout ce que l'homme vit et expérimente doit d'une manière ou d'une autre se signifier ; et par là s'apprécier. Les religions tirent leur force en ce qu'elles sont des *mesures,* des échelles de valeur » (*W.u.W. im Kampfe, Schl.* III, p. 343) cf. aussi *K.G.W.* IV, 1. 6 (41), inédit de 1875, ou *V.P.* III § 157.

conférer sens à ce qui jusque-là n'en avait pas. Donnant un nom à la souffrance humaine il stabilise la mauvaise conscience, dévoile au malade les raisons de son mal. Mais ce faux maître, loin de créer la distance entre lui et le malade pour le rendre à lui-même, va lier le malade au médecin. « Il porte avec lui les onguents et le baume, il n'y a pas de doute ; mais il lui faut d'abord blesser pour être le médecin ; s'employant ensuite à calmer la douleur que cause la blessure, *il empoisonne en même temps la blessure* [100]. » Le glissement de vocabulaire de maître à médecin va s'expliquer à partir de l'exercice sacerdotal par excellence : la formulation du diagnostic ou de l'interprétation du mal.

Faute, sentiment de culpabilité, péché

La deuxième Dissertation reste sur une indétermination quant à l'orientation donnée à la mauvaise conscience ; de fait, la troisième Dissertation, au § 20, fait par deux fois le lien avec la deuxième au moment d'indiquer le rôle central de la médication sacerdotale. Par conséquent l'intervention sacerdotale prend tout son relief en ce qu'elle *parachève* une genèse amorcée précédemment, et fixe par son influence *dans l'histoire* ce qui, dans les instances profondes de l'animal-humain, restait sans direction.

La conscience (Gewissen) s'affirme dans un rapport contractuel ; ce rapport oblige les contractants à tenir leur parole, en les engageant dans une promesse anticipatrice de l'avenir ; il postule par conséquent aussi la possibilité du non-respect de l'engagement et il prévoit les sanctions en cas de rupture de contrat. Autrement dit, au contrat est liée la possibilité de la *faute.* Pas de responsabilité consciente sans la possibilité de contrevenir à la responsabilité prise. Toute l'insistance de la première partie de la deuxième Dissertation va en effet à poser la place de la faute (avec une telle rigueur qu'il est absurde de prétendre que la critique nietzschéenne de la morale aboutirait à un refus de la notion de faute morale). Celle-ci a d'abord une objectivité sociale, puisqu'elle dépend du respect ou du non-respect des clauses juridiquement explicitées d'un contrat, et que la sanction peut faire intervenir

100. *G.M.* III § 15.

le poids de la répression sociale [101] : elle est rupture envers la justice. Mais la faute n'a pas qu'un contenu sociologique et juridique : elle est également rupture envers la justice à laquelle l'individu (la personne, dit le texte) s'est engagé. Elle présuppose un non-engagement de soi jusqu'aux conséquences pleines de son acte : elle est donc à la fois faiblesse psychologique et faiblesse morale. Mais il reste que le contexte de développement de la notion de faute est celui du *droit*.

La *mauvaise conscience* (schlechtes Gewissen) est une intériorisation morbide de rapports sociaux. Elle est liée au sentiment de culpabilité (Schuldgefühl), mais elle est essentiellement *sentiment*. Du coup l'objectivité de la dette se perd en sujectivité diffuse, insaisissable, latente, continue. Au lieu de l'engagement précis et limité du contrat, la mauvaise conscience se retourne sur elle-même : la culpabilité se répand comme un poison qui pervertit ce qu'il touche. A la perte d'objectivité de la faute s'ajoute l'extension indéfinie d'un sentiment qui, n'ayant plus d'objet précis, peut s'investir sur tout objet ou toute réalité, physique, psychologique, sociale, etc. D'où la possibilité d'amplification démesurée du sentiment de culpabilité, et le changement opéré entre la dette (Schuld) et la faute (Schuld) : la culpabilité lit désormais les dettes objectives comme des accusations latentes contre elle-même. Pour elle, s'être acquitté de sa dette ne signifie pas qu'il n'y ait pas encore d'autres comptes à rendre. Au contexte juridique de la notion de faute se substitue le contexte psychologique, Nietzsche dit : de *psychologie animale*, du sentiment de culpabilité. Mais les deux notions ne sont ni superposables, ni identifiables : le titre de la deuxième Dissertation qui les oppose en serait un témoin suffisant.

Le sentiment de culpabilité reste donc *en lui-même informe*. C'est l'interprétation sacerdotale qui va donner forme à ce sentiment en le dénommant *péché*. C'est elle qui vient, *historiquement,* parachever une évolution jusque-là instable encore. Deux textes complémentaires en parlent au cours de la troisième Dissertation. Dans une longue parenthèse, le § 16 pose une « hypothèse », « qu'il est inutile de justifier, eu égard au genre de lecteurs dont j'ai besoin » : selon cette hypothèse [102]

101. *G.M.* I §§ 9 et 10.
102. On a déjà noté qu'en *G.M.* II § 16, l'analyse de la mauvaise conscience est décrite aussi comme une « hypothèse ».

la disposition au péché (Sundhaftigkeit) n'est pas un fait (Tatbestand), mais une interprétation de type causal ; cette expression cache une transposition par laquelle on rapporte à ce que l'on croit un fait (disposition au péché), ce qui n'est pas son effet (douleur de l'âme). La douleur n'est pas un témoin psychologique du péché, mais une fausse interprétation. Le même texte paraît ici attendre des éclaircissements sur ces obscurités psychologiques du développement scientifique, mais la fin du passage montre que la science dont il s'agit est cette « psychologie » que Nietzsche vise à développer. Or celle-ci ne peut s'occuper de l' « âme » en faisant abstraction du corps, et ainsi elle est amenée à rapporter la douleur de l'âme à un cas (physiologique) de manque de digestion. La comparaison grossière n'appelle pas une explication grossière, remarque le texte. On doit comprendre que, dans l'âme douloureuse, défaille l'acte par lequel l'individu souverain [103] peut positivement oublier, donc, se déliant du passé en ce qu'il a d'encombrant, peut se disposer activement au présent en prévoyant l'avenir. Le malade de l'âme est comparable au malade qui n'en finit jamais de digérer ; telle est la mauvaise rumination, celle qui obsède sur soi et sur son passé, celle qui s'impose à l'individu et le dévore sans qu'il parvienne à rien assimiler.

La parenthèse du § 16 prépare le second passage consacré au péché, le § 20, puisqu'il explique par avance le fondement psycho-physiologique d'un état que le prêtre va interpréter. Ce personnage va fournir une *interprétation religieuse* de ce qui n'est qu'une dissonance physiologique à retentissement moral. Car le sentiment de culpabilité que la précédente Dissertation a « rencontré en quelque sorte à l'état brut », « c'est seulement entre les mains du prêtre, cet artiste par excellence en matière de sentiment de culpabilité, qu'il a pris forme — et quelle forme : le " péché " ! — puisque tel est le nom nouveau dont le prêtre désigne la " mauvaise conscience " animale (la cruauté retournée sur elle-même) ». On remarque d'emblée que l'interprétation sacerdotale ne crée aucune réalité nouvelle, à la différence du législateur aristocratique qui instaure un ordre de fait et de droit ; elle se borne à surcharger une réalité déjà donnée. Mais cette parole crée une parole :

103. *G.M.* II § 2.

un *nom* nouveau. Ce qui montre à la fois sa limite (rien qu'un nom) et sa force : puisque le malade attend justement de pouvoir nommer, c'est-à-dire fixer sa mauvaise conscience. « Celui qui souffre cherche instinctivement à sa souffrance une cause ; plus précisément il lui cherche un auteur ; plus exactement encore un *coupable,* lui-même susceptible de souffrance [104]. » « Souffrant de lui-même d'une manière quelconque, sans doute physiologique, à peu près comme un animal enfermé dans une cage, sans savoir pour quelle cause ni dans quel but, avide de raisons — les raisons soulagent — avide de remèdes et de narcotiques, l'homme finit par demander conseil à quelqu'un qui connaît même ce qui est caché — et voilà ! il reçoit une indication, il reçoit de son magicien, du prêtre ascétique, la *première* indication sur la " cause " de sa souffrance [105]. »

Désignation du coupable

L'acte de désignation sacerdotale est ténu : portant sur une inconsistance, il est en lui-même suprêmement astucieux, car le changement de sens (Umdeutung) est minime, à peine perceptible, d'une ruse psychologique telle qu'elle ne peut venir que d'un expert *in psychologicis* et d'un malade.

Le prêtre sait le caractère explosif du ressentiment qui s'alimente dans le sentiment de culpabilité. La désignation doit donc neutraliser ce danger. Mais comment l'impuissance peut-elle positivement détruire une douleur, sinon en créant une contre-douleur dont l'intensité absorbe la première ? Ainsi, parachevant à ce niveau les analyses de la première Dissertation, le § 15 de la troisième explique : « La décharge d'affects (die Affekt—Entladung) est, pour celui qui souffre, la meilleure façon de chercher un soulagement, un engourdissement, c'est là le narcotique qu'il recherche inconsciemment contre toute espèce de tourment. Voilà, à mon sens, où se trouve la véritable cause physiologique du ressentiment, de la vengeance et de tout ce qui leur est apparenté, à savoir d'*étourdir la douleur par l'affect.* » Le terme « Affekt » ne trouve pas une traduction exacte dans le français « passion » :

104. *G.M.* III § 15.
105. *G.M.* III § 20.

il ne s'agit pas ici de Leidenschaft, car le terme a sens par rapport à l'analyse nietzschéenne de la psychologie humaine, telle qu'elle se donne par exemple au § 19 de *Par-delà bien et mal* [106]. Par « Affekt » on peut désigner la force dominante à un moment donné qu'investit la volonté, ou qui investit activement celle-ci. Cette force dominante tend à soumettre à elle les autres sentiments et volontés de l'individu, et construit par là même une unité provisoire de la subjectivité. C'est pourquoi ce terme revient ici en juste place : le malade est obsédé et faussement unifié par la douleur ; il faut donc que s'impose à lui un " Affekt " plus puissant, absorbant le premier sous sa propre violence. Tel est le diagnostic sacerdotal sur l'homme du ressentiment : la médication ne consiste pas à le défendre contre les agressions extérieures, encore moins à liquider sa propre tension interne par une attitude offensive (« En tout cas ce *n'est pas* à cause du prêtre que l'esclave a imaginé d'être mécontent de son sort [107] »).

La ruse sacerdotale est d'une extrême simplicité : puisqu'il serait trop dangereux de liquider le ressentiment vers l'extérieur (dangereux pour ce maître qu'est le prêtre lui-même, et à l'égard des autres maîtres capables de se défendre si on les attaquait ouvertement), il suffit d'en *changer la direction.* Cherche-t-on la cause du mal dans une volonté divine jalouse, dans une providence mal intentionnée, dans des institutions inadaptées ? Se projette-t-on vers le passé pour y déceler les causes du mal ou vers les arrière-mondes porteurs de solutions ? On a raison de chercher une cause. Mais cette cause s'identifie à celui qui la recherche. « " Je souffre : quelqu'un doit en être coupable " ainsi pense toute brebis maladive. Mais son berger, le prêtre ascétique, lui dit : " Tu as raison, ma brebis ! quelqu'un doit en être coupable : mais c'est toi qui es ce quelqu'un, c'est toi-même et toi seulement qui en es coupable ; *c'est toi-même et toi seulement qui es coupable de toi !* " [108]... »

La cause du mal est identifiée au coupable lui-même.

106. Cf. P. Klossowski, *op. cit.,* p. 79, ou G. Morel, *op. cit.,* t. III, ch. IV, pp. 131-165.
107. *G.M.* III § 18. Le soulèvement judéo-chrétien des esclaves ne vise pas à changer l'état social des esclaves, mais à diviser les maîtres d'avec eux-mêmes : à introduire en eux la mauvaise conscience de l'esclave.
108. *G.M.* III § 15.

Le péché sacerdotal, en son expression essentielle [109], n'équivaut donc pas à l'accusation d'un acte ou d'un ensemble d'actes, identifiés au mal. Il ne porte pas sur des interdits juridiques ou moraux. Il s'identifie au pécheur lui-même. Le malade est le péché, en étant le pécheur. — Du coup la mauvaise conscience trouve son objet : l'individu lui-même ; et sur ce point il apparaît que le diagnostic sacerdotal vient redoubler la culpabilité. Si en effet la mauvaise conscience est l'obsession de l'homme par lui-même, le péché vient doublement fermer le cercle sur l'homme, puisqu'il interdit la recherche d'un coupable ailleurs que dans l'homme lui-même. Cette médication obtient donc l'effet d'étourdissement attendu ; elle n'a rien à prescrire de particulier, puisque tout sentiment peut servir au coupable de signe de sa culpabilité [110].

Thérapeutique sacerdotale

Il est aisé de voir la nocivité de cette thérapeutique : le médecin des âmes aboutit à obséder un obsédé de lui-même, il utilise des moyens affectifs pour venir à bout d'un mal physique et psychologique dont la racine est une insatisfaction à exister. Ainsi met-il « *l'idéal ascétique au service d'un projet de dérèglement affectif* [111] ». Mais cette médication (ou l'introduction de la notion de péché) « a été jusqu'à présent l'événement majeur de l'histoire de l'âme malade ». Aussi, en parcourant brièvement l'arsenal de la médication sacerdotale, il faut avoir à l'esprit que c'est elle qui a façonné l'homme occidental et conditionné l'hybris moderne dont parle le § 9 de la troisième Dissertation. En effet cette culture de soi proposée par l'idéal ascétique, si elle détourne d'une action extérieure positive dont la mauvaise conscience rendait d'ailleurs incapable, fait l'homme *intéressant*. Donnant sens à la souffrance, l'homme prend plaisir à scruter ses propres ténèbres. « Il est de fait que, grâce à cette manière d'agir systématique, la vieille dépression, la lourdeur, la fatigue se trouvèrent fondamentalement *surmontées* (überwunden), la vie redevint *très* intéressante : éveillé, éternellement éveillé, même la nuit, ardent, consumé, épuisé et pourtant jamais fatigué — ainsi se présentait l'homme, " le pécheur " qui avait été initié à *ces* mystères-*là* [112]. »

109. En son expression essentielle, car nous verrons comment la notion de péché peut s'emparer de l'hypothèse proprement religieuse et se diversifier : cf. *A.C.* § 48 sur le péché originel.
110. *G.M.* III § 20.
111. *Ibid.*

La visée première de la thérapeutique est avant tout de défendre le troupeau, et passe par la constitution de communautés de pécheurs, c'est-à-dire d'Eglises. En effet, si le fort est habité par le pathos de la distance et si la volonté de puissance en lui distingue (le distingue et le porte à la distinction), le faible est animé par l'instinct grégaire : il cherche l'unité, la communion, voire même l'identité. Instinct dominant qui, des Eglises, s'est transmis aux Etats modernes : ils visent aussi sous les formes contraires du collectivisme ou de l'anarchisme au même but : « un seul troupeau sans pasteur » [113]. En tant que conducteur d'Eglises, le prêtre veut aussi s'effacer le plus possible comme pasteur : il se donne comme un du troupeau, en sorte qu'effaçant une domination externe, il peut se réserver la domination plus subtile et plus pénétrante du médecin [114].

A partir du milieu du § 17, Nietzsche énumère les divers moyens de la thérapeutique sacerdotale. S'il les développe non sans quelque complaisance, il se borne à organiser les données classiques des traités courants d'ascèse, mais de telle sorte que ces moyens font étrangement penser aux techniques mises en place par les sociétés modernes pour favoriser l'intégration sociale. Il répartit ces moyens en *innocents* et *coupables* [115] : parmi les premiers, la réduction du sentiment de la vie au plus rudimentaire par une sorte d'hibernation de la sensibilité, ou la multiplication de l'activité machinale (la sanctification ou l'exaltation du travail) (§ 18), ou l'organisation d'une petite joie facilement accessible, devenant la règle, surtout la joie de donner la joie (dévouement, service, « étouffement du dégoût individuel de soi dans le plaisir de la prospérité commune ») ; parmi les seconds, coupables parce

112. *Ibid.*
113. *A.P.Z.* Prologue § 5.
114. D'où le projet de *A.* § 322 : « vivre autant que possible sans médecin ».
115. *A.* § 109 énumère également six méthodes de combat contre les instincts en les attribuant à la morale. Dans la même optique, *H.t.H.* I §§ 136 à 144 : « De l'ascétisme et de la sainteté chrétiens ».

qu'ils ne se bornent pas à étourdir mais à arracher l'individu hors de lui-même, le texte cite (§ 19) le débordement du sentiment par l'enthousiasme ou la terreur, afin de « faire sortir l'âme de ses gonds ». On mesure la culpabilité de ces moyens en ce qu'ils rendent le malade encore plus malade (§ 20), c'est-à-dire le prédisposent à prendre davantage conscience de son péché, de lui-même comme péché.

L'équité oblige cependant à ne pas accuser le prêtre de mauvaise foi : « Ce remède a été appliqué *avec bonne conscience,* le prêtre ascétique l'a prescrit dans la foi la plus profonde en son utilité, en sa nécessité même — et plus d'une fois la calamité qu'il créait a failli le briser lui-même [116]. » Mais il est de la nature des forces réactives en travail chez le faible, de ne pas pouvoir ce qu'elles peuvent, d'aboutir aux résultats inverses de ce qu'elles veulent, de se développer dans une contradiction entre fin idéalement visée et but effectivement atteint. Le fait est que cette éducation sacerdotale a abouti à un effet inattendu : la destruction du christianisme par sa morale, donc l'athéisme [117].

C'est pourquoi, toute morale qu'elle se donne, la religion ascétique n'est pas morale du tout. Il faut même parler de son *immoralité foncière* [118]. Ignorant les causes véritables, physiologiques et psychologiques, de la maladie, elle propose des remèdes qui vont nécessairement aggraver le mal et désespérer un peu plus le patient. « Ni dans la pensée indienne, ni dans la pensée chrétienne ce n'est la vertu, l'amélioration morale qui permet d'*atteindre* le " salut " (Erlösung), pour élevée que soit d'ailleurs à leurs yeux la valeur hypnotisante de la vertu : retenons bien ce trait — il correspond tout simplement à un état de fait. Etre resté *vrai* sur ce point, il faut peut-être voir en cela le plus grand trait de réalisme qui soit dans les trois grandes religions, par ailleurs si fondamentalement perverties par la morale [119]. » Non seulement il y a solution de continuité entre morale et salut, de l'aveu même de la religion ascétique, mais encore fondamentalement cette religion n'a pas pour souci premier la morale. En effet elle ne

116. *G.M.* III § 20.
117. *G.M.* III § 27 qui renvoie à *G.S.* § 357. Cf. III[e] partie, ch. 1.
118. Par ex. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (155).
119. *G.M.* III § 17.

vise nullement à rendre l'homme meilleur, mais tout au contraire à l'enfoncer toujours davantage dans la conscience de son péché. Les exigences sacerdotales ne sont aussi exagérées que pour que l'homme devienne, par la distance ressentie entre ces exigences et son état réel, « aussi pécheur que possible [120] ». On remarque donc que la critique nietzschéenne ne porte pas d'abord sur le contenu d'une ascèse ou d'une morale — et nous savons que Nietzsche ne nie point les bienfaits d'une nécessaire contrainte ; il ne dénonce pas d'abord la fausseté, ni même essentiellement la vanité d'un tel idéal, ou son inefficacité individuelle ou collective [121] ; il s'en prend à ce que la religion, dans sa formulation sacerdotale, relaie une morale qui enferme l'homme sur lui-même et s'organise comme renforcement des murs de cette prison. La critique ne se développe pas non plus sur la base d'une mise en cause des *effets* malheureux de cette ascèse, des souffrances ou des tourments qu'elle engendrerait [122] : ce serait contradictoire avec l'idée, maintes fois reprise, qu'on ne peut pas juger de la vérité d'une philosophie ou d'une religion à partir de ses conséquences bien — ou malfaisantes [123] ; mais surtout cette critique ne rendrait pas compte de la satisfaction qu'au total éprouve l'homme du ressentiment sous la férule de l'ascèse : heureux de sa souffrance, le malade de l'ascèse ne demande nullement d'en être délivré, mais bien au contraire cherche toujours davantage à aviver son mal ; il se démontre sa force à aviver sa faiblesse en l'exerçant

120. *H.t.H.* I § 141.
121. Reproche formulé par tout un courant de la pensée « éclairée » du XVIII[e] siècle. Par ex. Nicolas Féret, *Lettres à Eugénie.* Œuvres philosophiques (1775), t. II, p. 65 : « Concluons que la religion chrétienne n'est pas faite pour le monde... ; les préceptes et les conseils d'un Dieu sont impraticables et plus propres à décourager les hommes, à les jeter dans le désespoir et l'apathie qu'à les rendre heureux, actifs et vertueux. » Cité par Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIII[e] s.,* pp. 205-206.
122. Tel est le reproche développé à l'article *Christianisme,* de l'Encyclopédie : « Qui eût cru que le christianisme, en proposant aux hommes sa sublime morale, aurait un jour à se défendre du reproche de rendre les hommes malheureux dans cette vie, pour vouloir les rendre heureux dans l'autre ? » (Assénat-Tourneux, t. XIV, p. 147). Cf. Diderot, *Pensées philosophiques,* VII.
123. *H.t.H.* I § 161 ; § 227 et la position de Nietzsche sur le martyre ; *A.* § 73 ; *A.P.Z.* II. Des prêtres : « Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit ; Blut vergifte die reinste Lehre noch zu Wahn und Hass der Herzen. » *A.C.* § 53 cite le passage précédent.

sur lui-même. Enfermé sur lui-même par la mauvaise conscience, l'homme se trouve donc renforcé dans son enfermement. « Maintenant, il en est de lui comme de la poule autour de laquelle on a tracé une ligne. Il n'arrive plus à sortir de ce cercle de lignes : de malade, le voilà devenu ' pécheur ' [124]... » Cercle qui n'est point « cercle vicieux » portant celui qui le parcourt à parcourir d'autres cercles, l'anneau des anneaux, mais cercle de la répétition monotone qui enferme sur soi au lieu d'ouvrir à de nouveaux parcours.

Contradiction entre idéal ascétique et religion

La désignation du coupable introduit la *morale* d'une double manière : en tant qu'ensemble de moyens thérapeutiques pour guérir la maladie (*psychologie*) et en tant que conduite droite grâce à laquelle le malade pense se soumettre à la divinité (*religion*). Or si l'on a aperçu que la morale va à l'encontre des effets psychologiques et physiques attendus, il faut voir également que l'introduction de la morale est le commencement de la destruction de la religion. Nous savons en effet que la religion prend appui sur l'incapacité de l'individu à s'attribuer l'origine d'un certain nombre d'états et le désir de les reporter à des puissances surhumaines (altération de la personnalité). La religion postule donc la non-responsabilité de l'individu, l'attribution immédiate de ses actes les plus hauts ou les plus bas (selon les cas) à la divinité. Or le mouvement de la morale, amorcée par le prêtre, va en sens inverse, puisque l'inculpation de la faute postule la responsabilité du coupable, à l'égard de tout lui-même et des états les plus pénibles ou les moins avouables. Alors que certains types de religion attribuent aux dieux le désir de vengeance ou l'aveuglement de la passion, alors que d'autres tiennent pour une punition l'anarchie des « affects », la morale exige que le croyant assume ses propres actes, y compris ce qui en eux n'a pas été consciemment voulu. Attribuant ainsi à l'individu la responsabilité de ce qui relevait des dieux, la morale amorce donc un « contre-

124. *G.M.* III § 20.

mouvement » religieux : la moralité doit devenir « causa prima » [125], non plus la divinité.

Ainsi l'ascèse sacerdotale n'est pas seulement immorale, elle pose les germes d'une attitude anti-religieuse, puisqu'elle tend à faire avouer au coupable la responsabilité humaine de gestes ou d'actes attribués au dieu par la religion. La thèse de la « liberté du vouloir » nécessaire à la mainmise sacerdotale sur l'humanité a pour corollaire caché la thèse d'une suffisance humaine, source d'athéisme : « elle est anti-religieuse ».

2. Le prêtre théologien

Volonté de fixer la vérité

La Généalogie de la Morale (troisième Dissertation) qui a servi de guide jusqu'ici, éclaire la situation du prêtre ascétique par la catégorie de « médecin ». Mais le médecin, tel qu'il exerce son art de nos jours [126], pour pouvoir être guérisseur, a besoin d'inclure à sa pratique les procédés et les privilèges de beaucoup d'autres corps de métier. Dans le cas du prêtre en particulier, le rôle médical ne va pas sans *une fonction d'explication et de conviction.* Autrement dit, cette fonction inclut en elle une autre fonction qui la détermine, et qu'on pourrait ordonner autour de la catégorie de « théologien ». Sur ce point, les textes ne sont ni aussi abondants ni aussi déterminants que dans le cas du médecin : il faut en conclure que la catégorie prévalente pour parler du prêtre reste celle de médecin, et qu'elle subsume la seconde. Tel est certainement le cas dans *La Généalogie*, mais de nombreux autres textes, surtout dans *L'Antichrist*, préciseront davantage que la médecine sacerdotale est concrètement *une interprétation théologique de l'existence.*

Le malade, en effet, ne peut pas ne pas chercher *un* sens à sa maladie (peu importe lequel, pourvu que ce sens soit conféré à ce qui, de soi, en est dépourvu). Le prêtre oriente les pulsions du patient vers lui-même en l'amenant à se reconnaître

125. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (126). Gegenbewegung : Religion-Moral als Versuch, den menschlichen Stolz herzustellen.

126. *H.t.H.* I § 242 : « L'avenir du médecin ».

péché. Mais le sentiment de culpabilité peut-il s'arrêter au malade lui-même ? En se lisant pécheur, le malade ne peut pas ne pas étendre cette lecture à toute chose. Si le sens du mal se trouve dans le péché, si rien n'importe plus que le malade et son salut, ce centre doit pouvoir tout rapporter à lui, interpréter ce qui est, dans son lien au sens, conféré par la parole sacerdotale. Il est de la nature de la maladie en effet de ne pas pouvoir supporter l'altérité, la différence, l'inconnu, mais de tendre au contraire à rapporter à l'unité d'une interprétation cohérente et unifiante. Le malade ne peut pas seulement vouloir être fixé sur lui-même : il cherche encore à fixer toute réalité par rapport à lui-même, soit pour comprendre de quelle universelle conspiration il est victime, soit pour s'abîmer dans la contemplation d'une divinité qui ordonne toute chose à son salut. Telle est l'origine de la volonté (morbide) de (fausse) éternisation : « Elle peut être la volonté tyrannique d'un être affecté d'une grave souffrance, luttant, torturé, qui aspire à donner le caractère contraignant d'une loi universelle à l'idiosyncrasie même de sa souffrance, à ce qu'elle a de plus personnel et de plus particulier, de plus étroit, et qui en quelque sorte tire vengeance de toutes choses du fait même qu'il grave en elles *son* image, qu'il les marque au fer rouge de *son* image, de l'image de *sa* torture [127]. » Replié sur lui-même et obsédé de son péché, le malade va donc lire et interpréter l'univers à partir de la perspective étroite et singulière de son mal ; plus qu'aucun autre il ne peut échapper à cette étroitesse, puisque sa maladie est l'obsession de soi, la volonté de détenir entre ses mains une vie qui échappe. Le diagnostic de la maladie s'étend en diagnostic à portée universelle.

Croyance comme besoin de tenir à soi

La volonté intrinsèquement faible doit donc chercher à se donner les moyens intellectuels de conforter sa faiblesse. Elle ne peut laisser le monde à son indifférence ou à son mystère : elle doit le rapporter à elle-même. Incapable de le comprendre à partir de lui (son caractère énigmatique l'effraye), elle le comprend à partir d'elle-même. L'homme, mesure de toute

127. *G.S.* § 370.

chose, tel est le principe maladif par lequel l'homme prétend bien en effet réduire la réalité abyssale, ténébreuse, et redoutable à ce titre [128]. Incapable d'affirmer la vérité pour ce qu'elle est, cachée, pudique, féminine, joueuse, il cherche dans la religion la possibilité de la fixer, non pas seulement à propos de secteurs particuliers, mais à partir du fond des choses. « La vérité est là » est en effet une formule typiquement sacerdotale ; on la retrouve aussi bien chez Confucius, dans le livre de la loi de Manou, que chez Mahomet ou dans l'Eglise chrétienne [129]. Cette formule prétend en effet circonscrire la vérité, l'enclore, la limiter, en un mot la dé-finir.

Nietzsche résume cette prétention dans l'expression de « volonté de vérité à tout prix ». Expression sur laquelle il importe de ne pas se méprendre [130] : la critique nietzschéenne porte sur le dernier membre de l'expression. Est suspecte la tentation de vouloir à *tout prix*, c'est-à-dire à n'importe quel prix [131]. Or s'engager ainsi dans une conquête de type marchand, suppose d'abord que la vérité ait *un* prix, soit réductible à un taux d'appréciation, à une mesure mesurable ; mais elle engage aussi dans un processus de dévaluation d'une vérité qu'on est prêt à troquer à un prix *quelconque*. Ce processus, qui croit valoriser la vérité plus que tout, reste prisonnier d'une perspective comparatiste, comme si la vérité pouvait être comparée à quoi que ce soit d'autre qu'elle-même. La vérité est sans prix. Voilà pourquoi la volonté de se la donner à *un* prix, fût-ce au plus haut, est une perversion non seulement de la vérité, mais de la volonté qui la veut. En ce sens, le premier membre de l'expression, à cause de son lien avec le second, devient suspect : quelle est donc cette volonté qui veut ainsi ? N'est-elle pas tout simplement à la recherche d'elle-même sous couvert de vérité ? Ne vise-t-elle pas à rapporter le vrai à soi, à ce qu'elle peut en atteindre et en penser ? « Tout ce qui est doit s'adapter et se plier ! Ainsi le veut notre vouloir. Tout ce qui est doit s'aplatir et à l'esprit se soumettre, comme son miroir et son reflet. » Or, et si, justement, il s'agissait de se « vaincre soi-même », selon le titre du chant d'où viennent ces lignes,

128. Cf. chapitre 1, 1re partie.
129. *A.C.* § 55.
130. Sur cette expression, cf. *A.P.Z.* II. De la victoire sur soi-même ; *P.B.M.* § 1.
131. Voir l'aphorisme « Ne pas acheter trop cher » (*H.t.H.* II § 395).

de se dépasser *soi* dans cette volonté de se donner la vérité, pour se savoir *en elle,* comme l'enfant dans la vie : paisible et jouant *en* elle ? La vie n'est-elle pas ce qui, sans cesse, doit être affirmé comme supérieur [132] ? La volonté de puissance n'est-elle pas cette puissance capable de vouloir la vérité sans prix et sans mesure [133] ?

Tout à l'inverse, la volonté faible est impuissante à entrer dans le jeu de la vérité, celui qu'elle joue avec l'homme et celui qui consiste à ne pas vouloir capter la vérité dans ses rets. Elle est animée par ce que Nietzsche appelle « le besoin de croyance », besoin lié à la volonté de vérité à tout prix, puisqu'il en est le principe dynamique. Mais en réalité ce besoin qui ne peut pas vouloir la vérité telle qu'elle se donne (et elle se donne sur le mode d'échapper toujours, parce que, étant femme, elle se donne quand et comme elle veut !), ne veut que l'individu et son assurance vitale. « C'est que le fanatisme est la seule " force de volonté " à laquelle puissent être amenés aussi les faibles et les incertains, en tant qu'il hypnotise en quelque sorte tout le système sensitif et intellectuel au bénéfice d'une nutrition surabondante (hypertrophie) d'une idée et d'un sentiment partiels — le chrétien le nomme sa *foi* — qui désormais domine. Là où un homme en arrive à se convaincre à fond qu'il *faut* qu'on lui commande, il devient " croyant " [134]. »

En sa racine, la foi n'est donc pas un ensemble de représentations religieuses illusoires, ni une espérance à l'égard d'arrière-mondes fantastiques ; ou plutôt ces représentations et cette espérance tirent leur force d'une volonté de tenir à soi, de l'impossibilité d'acquiescer à l'univers tel qu'il se

132. Cette dépossession par rapport à la vérité décrit la modernité après le déclin de la religion et de la philosophie théologique : « La nouveauté de notre position actuelle envers la philosophie, c'est une conviction que n'eut encore aucune époque : la conviction *que nous ne possédons pas la vérité.* Tous les hommes d'autrefois " possédaient la vérité ", même les sceptiques. » Le texte ajoute en marge : « Nous sommes sur l'océan » (à mettre en rapport avec *G.S.* §§ 124-125 ; *A.-F.I.* 3 [19] et la note de l'édition Gallimard, p. 761).

133. *K.G.W.* VIII, 2, 9 (91).

134. *G.S.* § 347. Glauben désigne à la fois ce qu'on appelle en français « croyance » et « foi ». En conclusion le texte oppose à ce rétrécissement « une *liberté* du vouloir... exercé qu'il serait à se tenir en équilibre sur des possibilités, des cordes légères, et même au bord des abîmes à danser encore ».

donne. La foi crée donc une scission, moins entre ce monde-ci et un autre monde, qu'en ce monde-ci ; et cette scission provient de la scission interne à un vouloir déclinant, incapable de se vouloir en sa propre altérité interne. Hémiplégique, le vouloir divisé choisit de ne pas voir dans le monde que les contradictions, les antagonismes et les luttes ne sont pas l'avant-dernier mot, mais le mot des choses.

Croyance et conviction

La croyance vise donc à se donner une *conviction* (Ueberzeugung), terme qui s'inscrit dans les textes de *Humain trop humain* à *L'Antichrist* [135]. On en trouve la définition très précise et jamais désavouée, au fragment 630 de *Humain trop humain (I),* dans un ensemble de textes qui oppose la conviction à la justice (du § 629 à 637) : « Une conviction est la croyance d'être, sur un point quelconque de la connaissance, en possession de la vérité inconditionnée (unbedingten Wahrheit). Cette croyance présuppose donc qu'il y a des vérités inconditionnées ; que l'on a également trouvé ces méthodes parfaites qui permettent d'y accéder ; enfin que quiconque a des convictions applique ces méthodes parfaites. » Par le premier postulat, la conviction tend à oublier que la vérité ne s'approche toujours que sous condition et dans la condition, et qu'elle est donc toujours relative à elle : elle ne peut que l'oublier, puisque, en l'admettant, elle serait amenée à prendre en compte cette condition. Or celle-ci, affectée par la maladie et refusant de s'admettre, ne peut pas supporter un tel retour sain sur soi-même, pas plus qu'elle ne pourrait supporter d'être réfutée ou d'avoir à reconnaître qu'elle est en continu mouvement vers le vrai (ou vers la *relative* dissipation des illusions). Les deux autres conditions relèvent des méthodes d'investigation du croyant et du théologien dont il sera parlé plus loin. Ce jugement annonce celui de *L'Antichrist,* selon lequel « les convictions sont des prisons [136] » : prisons de la vérité et du croyant.

135. *A.C.* § 55 renvoie expressément aux fragments de *Humain trop humain* sur les convictions et justifie donc notre rapprochement. Cf. J. Granier, *op. cit.,* pp. 471-482, sur le caractère simplificateur de la croyance.

136. *A.C.* § 54.

Nées de la violence de la passion, les convictions engendrent à leur tour la violence. « Ce n'est pas la lutte des opinions qui a mis tant de violence dans l'histoire, mais la lutte de la foi dans les opinions, c'est-à-dire les convictions. Si tous ceux qui nourrissaient une si grande idée de leur conviction lui faisaient des sacrifices de toute nature et ne ménageaient à son service ni leur honneur, ni leur corps, ni leur vie, avaient plutôt consacré, ne serait-ce que la moitié de leurs forces, à rechercher de quel droit ils tenaient à telle ou telle conviction, par quelle voie ils y étaient arrivés, quel air pacifique aurait l'histoire de l'humanité [137] ! »

On n'en conclura pas que toute conviction soit mauvaise. D'abord l'acharnement même à défendre ses convictions est à la source historique des méthodes scientifiques : « Si l'individu n'avait pas tenu à sa " vérité " à lui, c'est-à-dire à avoir toujours raison, il n'existerait aucune méthode de recherche que ce soit [138]. » Ensuite, elles ont leurs places nécessaires dans le domaine de la connaissance, à condition de demeurer sous la surveillance policière de la méfiance [139]. Enfin, il y a un usage normal des convictions quand, loin d'être annexées par la passion, elles sont au service d'une grande passion. Mais alors celle-ci use de convictions et les use (verbraucht) de manière souveraine en les subordonnant à ses visées [140]. La croyance, par contre, s'enferme dans une conviction dont elle ne maîtrise pas la limite.

Dans cette perspective, et durcissant l'opposition, les textes de *L'Antichrist* posent une incompatibilité entre ces deux mondes que sont « vérité » et « croyance » [141], lesquels s'opposent comme deux optiques irréductibles l'un à l'autre. Selon d'autres formules, la vérité exige beaucoup d'yeux [142], tandis que la croyance jette le « mauvais œil » sur toutes choses [143], ou

137. *H.t.H.* I § 630.
138. *H.t.H.* I § 634.
139. *G.S.* § 344 ; *K.G.W.* VIII, 3, 14 (159), « Kritik des Glaubens. Ueberzeugung und Lüge », aborde longuement la comparaison de ces termes.
140. *A.C.* § 54.
141. Par ex. *A.C.* §§ 8 ou 23 : « La vérité et la *croyance* que quelque chose est vrai : deux mondes d'intérêts totalement opposés l'un à l'autre, des mondes presque *antagonistes* : on va de l'un à l'autre par des voies fondamentalement différentes. »
142. *Nachlass* III, p. 844.
143. *A.C.* § 25. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (194) : « ' Das Schöne um das

encore est un « ne pas vouloir-voir » [144]. On peut se demander alors si la croyance est une erreur d'optique ou un refus de voir, et par conséquent quel rapport entretient la conviction avec le *mensonge*. Le § 55 de *L'Antichrist* explique que la conviction a une histoire et que le mensonge pourrait figurer parmi les formes embryonnaires de la conviction. « Ce qui était encore mensonge chez le père devient conviction chez le fils. J'appelle mensonge la volonté de ne pas voir ce qu'on voit et de ne pas le voir comme on le voit. » On pourrait donc attribuer le mensonge à l'activité sacerdotale et la conviction au croyant : n'est-ce pas le prêtre qui voit la situation réelle de l'homme dans l'univers et cependant enferme le faible dans la croyance de détenir le vrai ? En toute hypothèse, on ne moralisera pas le jugement : la volonté qui veut mentir est moins une mauvaise foi qu'une inaptitude psychologique et charnelle à s'ouvrir à la mouvance du réel. En ce sens, non seulement une réfutation intellectuelle du chistianisme sera sans effet sur le croyant, mais une condamnation morale resterait superficielle : « On ne réfute pas le christianisme, on ne réfute pas une maladie de la vue [145]. »

3. La Révélation de la vérité

Le besoin d'une vérité plus sûre

Le croyant n'a pas la force d'entreprendre la lente et difficile recherche qui constitue « ceux qui connaissent » (die Erkennenden). Il est à la recherche de « chemins courts », ceux qui court-circuitent les étapes et les maturations. La raison de son refus d'entrer dans les voies labyrinthiques de la vérité provient de ce que, s'estimant trop bon et trop supérieur pour ce monde, ce n'est pas de lui qu'il peut en attendre quelque révélation. Jugement paradoxal : le croyant n'est-il pas un malade qui se sait faible ? Certes, mais l'essentiel de sa maladie

Schönen willen ', ' das Wahre um das Wahre willen ', ' das Gute um das Gute willen ' — das sind drei Formen des *bösen Blicks* für das Wirkliche. »
144. *A.C.* § 55. Importance du « voir » dans la philosophie nietzschéenne : par ex. *A.* § 497 ; § 539 ; § 550 qui caractérise les mystiques par la vision ; *G.S.* § 53, etc.
145. *Le Cas Wagner,* Epilogue.

tient à son refus de voir le monde en sa complexité, *parce qu'*il n'attend rien de ce monde et ne veut rien attendre d'un monde qui le contredit. Sa logique surprenante se développe en ces termes : puisque je souffre, c'est que le monde est souffrance, non-valeur, néant ; si je souffre et suis coupable, c'est que le monde, ou le devenir, ou le fond des choses, ou le destin est pernicieux. Se jugeant lui-même, il juge le monde. Renversement qui tient à l'instabilité même des forces réactives présentes en lui, l'auto-accusation se transformant en universelle accusation. Il juge le monde [146], et le trouve évidemment trop mesquin pour lui. Fausse supériorité, griserie de l'homme qui se croit supérieur au monde, ce qui l'entraîne à s'opposer au monde ; tel est le cœur du christianisme. « Quant à cette attitude : " l'homme *contre* le monde ", l'homme en tant que principe " négateur du monde ", l'homme en tant que mesure de la valeur des choses, en tant que juge des mondes, qui va jusqu'à mettre l'existence même dans le plateau de sa balance et l'estime trop légère... nous éclatons de rire rien qu'à voir " l'homme *et* le monde " placés l'un à côté de l'autre, que sépare la sublime prétention du petit mot " et " [147] ! » Le malade s'estimant donc « trop bon » pour un monde qui le blesse, il n'est pas étrange qu'il proclame : « Mon Royaume n'est pas de *ce* monde [148]. »

Le monde est donc laid parce que le croyant ne peut accepter de se reconnaître pris en lui [149]. Il lui faut chercher quelque vérité plus haute, quelque principe plus sûr, quelque morale plus absolue, quelque fondement plus certain que ce que la connaissance peut donner. « Tous les hommes s'efforcent de conférer à leur devoir un caractère *inconditionné* (unbedingt) : ils se sentent avilis à l'idée de se sacrifier par *peur* à un être humain, un prince, un Etat, un parti... : ils souhaitent

146. *H.t.H.* II § 33, « Vouloir être juste et vouloir être juge ».
147. *G.S.* § 346. Zarathoustra (*A.P.Z.* III. De trois méchantes choses, § 1) s'éveillera de ce rêve (peser le monde) et ce sera pour apprécier le monde « comme une bonne chose humaine ».
148. *G.M.* III § 20.
149. Ce qui serait *la* condition pour en découvrir la splendeur : « Ils pensent que la réalité est laide : mais alors ils ne songent pas que la connaissance de la réalité même la plus laide est belle et que celui qui connaît fréquemment et beaucoup est finalement très éloigné de trouver laid le grand ensemble de la réalité, dont la découverte lui a toujours donné du bonheur » (*A.* § 550 : « Connaissance et beauté »).

l'existence d'*une puissance suprême qui n'ait plus rien d'humiliant* et qui leur enjoigne de se soumettre, l'existence d'un devoir absolu, d'une parole de Dieu (par ex. Soyez obéissants envers les autorités)... » « On a besoin d'un être auquel se confier inconditionnellement (unbedingt), dit Luther ; c'est-à-dire que nous voulons avoir le droit de nous faire à nous-mêmes une confiance inconditionnelle, et d'opposer nos actions au monde comme indiscutables et d'une noblesse absolue [150]. » Ainsi on parvient à sortir le monde de ses gonds, à lui fixer arbitrairement des buts. Telle est l'œuvre des « doctrinaires du but de l'existence [151] » : ils surchargent le monde de significations ou de finalités étrangères [152], ce qui veut dire qu'ils le dénaturent ou le déprécient. Ils ne laissent pas le monde se dire, mais ils forcent la parole et trouvent *des* raisons indiscutables de s'y intéresser. « La vie *doit* être aimée, car... ! L'homme *doit* se favoriser lui-même et favoriser son prochain, *car*... ! Et quelles que soient les définitions présentes et futures de tous ces *doit,* de tous ces *car* [153]... »

On n'entendra pas ici une critique de la connaissance, ni même de tout usage de la finalité [154], nécessaire à l'action et au déploiement de la vie, mais la mise en cause du désir d'une vérité ferme et absolument donnée : donnée par l'absolu. Cette critique culmine dans la critique d'une vérité révélée ou d'une *révélation, en tant que celle-ci présuppose la détermination d'un lieu privilégié et unique de manifestation du vrai.* Comment la raison désespérant d'elle-même et du monde en vient-elle à poser son propre effacement devant une révélation ?

150. *A.-F.I.* 6 (116). Dans le même sens, *A.-F.I.* 4 (57) ; *G.S.* § 5.
151. *G.S.* § 1.
152. Le mauvais goût des jugements qui prononcent sur *le* sens du monde apparaît au fur et à mesure que décline le crédit attribué à ces jugements, c'est-à-dire que décline la religion et la domination des concepts théologiques : *H.t.H.* I § 28, « Mots discrédités ». S'il n'y a pas une finalité du monde ou un point de vue supérieur à ce monde, au nom de quoi dire que ce monde est bon ou mauvais, fonder l'optimisme ou le pessimisme ? Par là, l'athéisme est une pudeur retrouvée : « L'athéisme résulte d'une ascension de l'homme ; au fond c'est qu'il est devenu plus pudique, plus profond, plus modeste en présence de l'immensité du Tout ; il conçoit mieux quel est son rang » (*V.P.* III § 305. Texte de 1885-1886). « L'ascension de l'homme », loin d'être un orgueil, est au contraire la perte de l'orgueilleuse prétention à se mettre au-dessus du monde.
153. *G.S.* § 1.
154. Puisque, dans un autre contexte et différemment, Nietzsche use (de) ce vocabulaire.

Le cas de Kant permet assez bien de déterminer la place de cette révélation par rapport aux autres domaines de la connaissance [155]. En effet Kant a eu « le courage et la sagesse » par sa critique de la raison, de remporter « la victoire sur l'optimisme latent et caché dans l'essence de la logique [156] » ; il a le premier dénoncé l'assurance trop facile de la croyance immédiate en la vérité en déterminant la part de construction subjective, incluse en tout jugement. L'apport du sujet, par les catégories de l'entendement, ne peut plus être omis, et pas davantage désormais l'entreprise critique en vue de la vérité. Mais l'heureuse mise en évidence de l'illusion présente en toute vérité, pour employer le vocabulaire nietzschéen, s'est doublée d'une *limitation* du pouvoir de la raison théorique. Celle-ci doit désormais circonscrire son exercice à un domaine bien défini, où « la vérité est là » pour elle, mais en outre « il y a des questions, où la décision sur la vérité ou la non-vérité n'appartient pas à l'homme ; toutes les questions les plus hautes, tous les problèmes de valeur les plus hauts sont au-delà de la raison humaine [157] ». La « véritable philosophie » ne pénètre pas dans ce domaine interdit, ne pose pas de questions à son sujet, mais vise à « comprendre les frontières de la raison [158] ». Comprendre, c'est admettre de telles frontières, en approfondir le bien-fondé, le justifier, c'est expliquer à la raison les raisons d'être de sa prison et d'elle-même comme prisonnière. — Mais cette auto-limitation de la raison, cette ascèse infligée à son propre pouvoir doivent livrer leur contraire pour qu'on en saisisse toute la portée : elles n'ont de sens que parce qu'elles fixent la possibilité et la place de la Révélation (ou de la croyance). Dieu n'est pas superflu, dès lors qu'on admet l'existence de domaines indéchiffrables pour la raison, ou qu'on tient que l'homme, en définitive, « ne *peut* pas savoir par lui-même ce qui est bien et mal ». Phrase assurément paradoxale : mais Nietzsche ne veut certes pas dire qu'en perspectives kantiennes, l'homme ne puisse pas *juger* du bien et du mal, puisqu'il vient de reconnaître le caractère surtout *pratique* de la raison kantienne ; il déclare que, pour Kant, l'homme ne décide pas du bien et du mal, mais exerce le jugement pratique sous le pouvoir de l'impératif catégorique indiscutable et donné [159].

155. *A.C.* § 55.
156. *N.T.* § 18 (*Schl.* I, p. 102).
157. *A.C.* § 55.
158. Dans « L'histoire d'une erreur » (*C.I. Schl.* I, p. 963), la troisième étape décrite par Nietzsche est assez bien illustrée par le kantisme : « Le monde vrai, inaccessible, indémontrable, impossible à promettre, mais encore pensé comme consolation, obligation, impératif (Le vieux soleil au fond, mais perçant à travers brume et scepticisme ; l'idée devenue sublime, blême, nordique, königsbergienne). »

La Révélation fournit ce que la raison ne peut pas donner : par sa situation dans l'au-delà du raisonnable (c'est-à-dire du sensé et du réductible à la raison), elle se place au-delà du vrai et du non-vrai, elle est un mensonge qui ne ment pas, mais s'avoue pour ce qu'il est. D'où l'explication du paradoxe de certaines affirmations de Nietzsche telle que : « Le prêtre ne ment pas — la question du " vrai " ou du " non-vrai " ne vaut pas dans les questions dont parle le prêtre : ces choses ne permettent même pas de mentir. Car pour mentir, on doit pouvoir décider de ce qui est vrai. Mais cela, l'homme ne le peut même pas ; c'est pourquoi le prêtre est seulement le porte-parole de Dieu. » Ce non-mensonge est d'ailleurs le mensonge même, puisqu'il est préalablement entendu que la Révélation se déploie là où cesse le pouvoir critique de l'homme. On peut donc aussi bien dire, et avec autant d'exactitude, que « ce qu'un théologien éprouve comme vrai *doit* être faux : on a presque là un critère de vérité [160] ». Le « monde vrai » dont il parle, est identiquement le monde faux, puisqu'il « ne repose en aucun point sur la réalité [161] », et reconnaît qu'il en est ainsi. Limitant ses prérogatives, la raison s'en remet donc aux affirmations souveraines du prêtre : sa propre

159. Un texte du *Nachlass* (*K.G.W.* VIII, 3, 15) (19), traitant de la morale chrétienne, situe Kant de la même manière que dans le passage de *L'Antichrist* que nous étudions : « Les plus croyants pourraient finalement servir la logique des plus incroyants, en se créant un droit d'affirmer certaines choses comme irréfutables — à savoir comme *au-delà* du moyen de la réfutation (ce concept artificieux s'appelle aujourd'hui : « criticisme kantien »). » Ainsi Kant rend la foi possible en traçant les limites d'un domaine où l'entendement n'a ni la possibilité, ni donc le droit de se prononcer ; mais poser ainsi un « irréfutable », c'est poser du même coup un au-delà du vrai : une illusion. La logique (illogique) du croyant fonde donc celle de l'incroyant. A trop vouloir garantir la foi (« *les plus* croyants »), à trop la défendre des enquêtes, on atteint les résultats contraires ; une foi fébrile qui cherche à trop se rassurer, prépare mieux encore sa réfutation. La théorie de la connaissance de Kant prolonge le rôle séculaire de l'Eglise pour défendre la piété : *K.G.W.* VIII, 3, 14 (141).
160. *A.C.* § 9.
161. *A.C.* §§ 15 ; 23 ; 47.

faiblesse donne carrière à la puissance sacerdotale, autrement dit à la « vérité révélée ». Le « syllogisme sacerdotal [162] » qui confond le pouvoir de la raison, pour poser un pouvoir supérieur, donne au prêtre le rôle de porte-parole ; il n'est lui-même qu'un intermédiaire, qui ne bénéficie pas d'un pouvoir d'exercice propre de la raison, et qui ne cherche pas l'acquiescement de la raison, puisqu'il présente sa parole comme salut de la raison. Ce domaine n'est plus celui de la raison, mais de la *volonté* (de puissance). Les concepts mis en œuvre ne renvoient plus désormais à quelque réalité, même lointaine, mais à l'exercice d'une domination sacerdotale. On ne s'étonnera donc pas à nouveau que ces concepts vides (volonté de Dieu, inspiration, mais aussi bien justification, grâce, etc.) aient pu concentrer sur eux les forces les plus violentes et les plus implacables que l'histoire ait connues, comme les querelles théologiques qui ont ensanglanté l'Europe le montrent bien. L'irréalité des concepts et des choses visées crée la possibilité de projections d'autant plus libres et fantastiques : « Là où il n'y a rien, la vérité a perdu son droit. » Parce qu'il n'y a rien, tout peut être, et surtout ce que la volonté de puissance (celle du faible) crée arbitrairement.

4. Révélation et Ecriture

Une Ecriture

L'incapacité à déchiffrer les choses, et la conviction de la nullité de cette entreprise conduisent à désirer une vérité révélée. Mais, en réalité, c'est le désir ou le besoin de se donner une Révélation qui rend incapable de déchiffrer patiemment l'énigme du monde. Ce besoin doit substituer à la nature un texte où la vérité s'exprime et soit là. Il veut une Ecriture où les signes soient lisibles et dont l'interprétation soit garantie. Il ne la trouvera que dans un livre capable de parler clairement et à tous [163]. Or « il n'est pas de livre qui contienne aussi abondamment et qui exprime aussi ingénument que le livre qui parle du Christ, ce qui à l'occasion fait du bien à tout

162. *H.t.H.* II § 226.
163. On comparera avec le sous-titre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* : « Un livre pour tous et pour personne. »

homme — cet intime et fervent bonheur exalté jusqu'au sacrifice et à la mort, dans la foi et la vision de *sa* " vérité " à lui — : un homme avisé peut y apprendre tous les procédés par lesquels un livre devient un livre universel, un ami pour tout le monde, *ce maître procédé,* en particulier, *de présenter toutes choses comme déjà trouvées* (gefunden), et rien comme encore à venir et incertain. Tous les livres qui font leur effet (wirkungsvoll) tentent de produire une impression semblable, comme si l'horizon intellectuel et spirituel le plus vaste y était circonscrit et qu'autour du soleil qui luit ici, tout astre présent et visible à l'avenir devait graviter [164] ». L'image astrale est parlante : elle dénonce la prétention de ramener le vaste horizon du réel aux limites d'un livre et de prétendre détenir ainsi la source et le foyer de tout mouvement. A quoi la suite du passage oppose « le piètre effet » (wirkungsarm) d'un livre scientifique qui, lui, par nature, ne peut prétendre tenir le dernier mot. Un tel écrit accepte *réellement* sa mort, sans prétendre annexer la vie à lui : « N'est-il pas condamné à vivre bassement et parmi des êtres bas, *pour être enfin crucifié et ne jamais ressusciter* ? »

Ramenant la bigarrure du réel aux limites d'un livre, enfermant la vérité en un texte, le recours à une Révélation écrite ne banalise pas seulement la vérité, en croyant l'honorer : il grégarise la vérité. Inclure la vérité en un livre, c'est l'uniformiser et supposer qu'il y a une manière commune de la lire. Ici encore se retrouve la volonté d'unification et d'unité qui soude les volontés malades en une confession une de la (de leur) vérité, par refus de reconnaître qu'il n'y a pas de voie unique, parce qu'il y a autant de voies que d'affirmateurs de la vérité. Or une vérité pour tous s'affadit en banalité pour personne ; enfermer cette vérité dans un livre constitue le premier acte de meurtre de Dieu, s'il est vrai que le dieu unique de l'Ancien Testament soit le premier athée, lui qui ruina les dieux du polythéisme [165]. Cette captation est un pas de plus vers la disparition de la religion après la confusion de la morale et de la religion. Seul un mouvement en sens inverse rendrait au réel sa luxuriance. Mais « il n'y a pas assez de religion dans le monde pour seulement anéantir les religions [166] ».

164. *H.t.H.* II § 98. Je souligne.
165. *A.P.Z.* III, Des renégats § 2.
166. *H.t.H.* I § 123.

Constitution de l'Ecriture

La constitution des Ecritures relève du sacerdoce : non que les prêtres soient tenus par Nietzsche pour les écrivains de tous les textes sacrés, mais parce qu'ils jouent le rôle de compilateurs, de collectionneurs et d'unificateurs de textes en vastes ensembles, ou encore parce qu'ils se donnent comme les gardiens ou les interprètes de ces textes. *L'Antichrist* distingue deux modes de constitution des livres sacrés.

Dans le courant de mai 1888, grâce aux conseils de son ami Paul Deussen, Nietzsche lit le livre de la Loi de Manou dans une traduction française [167]. Livre constitué « sous le contrôle précis des savants et des prêtres les plus haut placés », dont il admire la philosophie sociale et le contenu [168] et dont il note le principe de constitution. Il « résulte de l'expérience, de l'habileté et de la morale expérimentale de longs siècles, il conclut, il ne crée rien ». Non créateur, le livre engrange les données de la vie multiséculaire d'un peuple ; lourd de cette expérience, il la maîtrise cependant (d'où le rôle des guerriers et des classes aristocratiques, qui, ainsi, gardent la haute main sur le peuple), mais d'une maîtrise seconde : maîtrise organisatrice d'un donné préexistant, maîtrise décadente en ce qu'il se place après la création vivante, et s'efforce de la faire servir à ses fins. D'où les traces, dans ce livre, d'une civilisation et d'une volonté décadentes qui se bornent à *fixer les termes d'une vérité déjà donnée* et dont il n'y a plus rien à attendre. Elle a produit ses effets et semble s'être éteinte dans cette manifestation. L'autorité de la loi n'a pas à être imposée ou démontrée : chacun sait déjà à quoi s'en tenir. « La présupposition d'une codification de ce genre (la loi de Manou) est l'idée que les moyens d'une *vérité* acquise lentement et de manière coûteuse pour créer l'autorité, sont fondamentalement différents de ceux avec lesquels on la démontrerait. Un code législatif ne décrit jamais l'utilité, les raisons, la casuistique dans le préambule de la loi : il y perdrait le ton impératif, le " Tu dois ", présupposition pour qu'on lui obéisse. Le problème est justement là [169]. » Le devoir découle d'un pouvoir effectivement

167. Lettre à Peter Gast du 31 mai 1888 (*Schl.* III, pp. 1295-1297).
168. *A.C.* §§ 56-57.
169. *A.C.* § 57.

reconnu parce qu'il a effectivement été pratiqué pendant longtemps. La loi ne s'impose pas de l'extérieur comme limitation arbitraire de la vie : elle apparaît au contraire comme le présupposé requis pour la permanence et le développement de la vie sociale et individuelle. La morale « récolte » l'expérience séculaire en triant le malencontreux du bon [170]. Mais un temps doit arriver qui fixe un terme à la poursuite de l'expérimentation et à l'usage critique des valeurs. On pose alors « une double muraille » : d'abord « la *Révélation,* c'est-à-dire l'affirmation que la raison de cette loi *n*'est *pas* d'origine humaine, qu'elle *n*'a *pas* été cherchée et trouvée lentement et à travers des erreurs, mais qu'elle a été donnée en partage uniquement comme d'origine divine, totalement, complètement, sans histoire, un don, un miracle ».

Ensuite, « la *tradition,* c'est-à-dire l'affirmation que la loi est présente déjà depuis l'origine des temps, qu'il serait impie d'enfreindre son observance, de la mettre en doute. L'autorité de la loi se fonde sur ces thèmes : Dieu l'*a donnée,* les aïeux l'*ont vécue* ». Sans doute le mensonge sacerdotal vient-il recouvrir par cette attribution à Dieu une loi dont la valeur tient à la lente maturation historique de tout un peuple, découvrant par lui-même et à tâtons ses conditions d'existence. Mais cette attribution mensongère ne dénature pas la loi, et pourra être un jour dénoncée [171] sans préjudice pour la loi même : les dieux y perdront une autorité irréelle et seulement prêtée, et les prêtres du même coup [172].

La Révélation peut toutefois s'instaurer selon une autre orientation, prise par le judéo-christianisme. On la retrouve aussi bien dans la constitution des livres de l'Ancien Testament

170. La morale comme résultat d'une longue expérience : *K.G.W.* VIII, 3, 14 (105). Cf. déjà *H.t.H.* I § 57. Le § 57 d'*A.C.* reproduit presque dans les mêmes termes un inédit du printemps 1888 : *K.G.W.* VIII, 3, 14 (213).
171. *Aurore* § 96.
172. Le processus décrit dans ce passage d'*A.C.* retrouve très exactement le processus décrit sous le nom d'utilitarisme au début de la *G.M.* I : l'établissement des valeurs morales et des codes demande un temps d'expérimentation pratique, auquel succède l'appréciation de ces valeurs et codes sous la norme de l'utilité. La fixation du code suit l'expérimentation. Ce processus est celui des faibles. Si rien, dans *A.C.* ne dit que Nietzsche attribue à la faiblesse la législation de Manou, la comparaison n'en reste pas moins éclairante. L'utilitarisme anglais retrouve la fatigue des philosophies propres aux époques finissantes.

que dans ceux du Nouveau. Mais ici l'interprétation sacerdotale reconstruit et réordonne son objet, car alors l'activité herméneutique va se déployer à partir de la thèse sacerdotale d'un « ordre moral du monde [173] » : « Il y a une fois pour toutes une volonté de Dieu, que l'homme doit faire, qu'il a à remplir ; que la valeur d'un peuple, d'un individu, se mesure à son degré plus ou moins grand d'obéissance à la volonté de Dieu, que dans le destin d'un peuple, d'un individu, la volonté de Dieu est démontrée comme *dominante*, c'est-à-dire punissant ou récompensant, selon le degré d'obéissance [174]. » Sur la base de ces principes simples servant de principes herméneutiques, le prêtre peut lire et interpréter l'expérience : il ne consulte pas l'expérience empirique ou séculaire pour constituer une sagesse, car alors l'homme ordinaire, ou le peuple, pourrait éprouver par lui-même la valeur ou la non-valeur de cette sagesse. Il prend appui sur cet ensemble de vérités définies, sur une pré-interprétation qui pose les conditions de l'existence sacerdotale. En ce sens le prêtre se veut serviteur (*esclave*) de cet ordre moral du monde. Il comprend son rôle comme celui qui, dans le peuple, rappelle cet ordre et veut le faire triompher. Mais c'est au nom de cette soumission qu'il exerce aussi une *maîtrise* : maîtrise relative puisque, à travers lui, il veut faire triompher un ordre préétabli, non point souveraine à la façon de celle du législateur qui crée et institue des valeurs ou de celle de l'interprète qui dévoile des virtualités nouvelles d'un texte. Cet esclave de l'ordre moral s'empare des données de l'expérience séculaire du peuple pour les refondre et les réordonner selon la perspective qu'il vise à faire triompher : travail de collection de textes, de relectures de ces traditions, de compilation et de remembrement pour faire parler ces ensembles et leur faire avouer le sens enfoui en eux [175] ; travail qui, à travers les documents, vise la *maîtrise*

173. L'expression « ordre moral du monde » est fréquente chez Nietzsche, surtout dans *L'Antichrist* où elle équivaut à « volonté divine », « providence ». Mais on la trouve déjà, tout au début de l'œuvre, à propos de David Strauss dans la critique du providentialisme naïf des post-hégéliens. Nietzsche dénonce aussi, dans *Nachlass*, une forme sécularisée de cet ordre du monde, dans la croyance moderne au progrès et à la promotion inéluctable de l'humanité, prise comme totalité (*K.G.W.* VIII, 2, 11 [226]).

174. *A.C.* § 26.

175. Les inédits de 1888, récemment publiés dans *K.G.W.* de De

sur le peuple, puisqu'il consiste à montrer que, depuis tous temps, le peuple a contrevenu à l'ordre moral du monde, à Yavhé, donc qu'il est pécheur ; les textes avouent pour le passé ce que le peuple à son tour doit avouer présentement : la confession du péché.

C'est pourquoi cette entreprise aboutit à un *autre type de Révélation* : la vérité est là depuis toujours, mais méconnue. Le prêtre n'en est que le serviteur : celui qui s'efface pour laisser parler la Parole de Dieu méconnue, et faire avouer au peuple son éloignement de la Parole. La vérité parle par la bouche de son serviteur, le prêtre. Elle se manifeste non point dans la récollection d'une expérience collective séculaire, mais par *médiation* d'un interprète. Vérité qui, à ce titre, semble avoir besoin d'une force empruntée pour compenser son incapacité propre à se dire ou à se signifier.

Les pièges de l'Ecriture

L'intervention du prêtre vise à se faire oublier ; elle ne veut rien créer, elle n'invente pas et ne prétend pas ajouter à ce qui est. Simplement elle déchiffre l'histoire et y lit ce qu'on aurait toujours dû y lire : l'intervention de Dieu. Mais cette modestie ne peut taire *le fait* même de l'interprétation sacerdotale : même si la surcharge de signification est minime, elle existe. Toutefois le prêtre n'agit que sous le couvert d'un autre : ainsi tend-il à effacer sa parole derrière celle de Dieu. Par ce geste, sa propre parole disparaît (ce n'est pas le prêtre qui parle, mais Dieu) et se confirme (la parole du prêtre devient parole de Dieu). Ruse qui s'atteste dans le fait que celui-là seul qui connaît la volonté divine (le prêtre) détient aussi la clé des Ecritures [176] ; car il faut en passer par une

Gruyter, montrent clairement l'influence exercée sur Nietzsche par le grand exégète Wellhausen, l'initiateur de l'*histoire* des formes littéraires dans l'Ancien Testament. Cet auteur a surtout mis en évidence le rôle de P (tradition sacerdotale) dans le Pentateuque, lorsque, après l'exil, le sacerdoce procède à une relecture de l'histoire d'Israël. Pour lui aussi, l'écrit est lié au sacerdoce : « L'introduction de la loi, d'abord du Deutéronome, ensuite de tout le Pentateuque, a été, effectivement, le pas décisif par lequel l'écrit se substitua à la parole et le peuple de la Parole devint un peuple du livre » (*Prolegomena zur Geschichte Israëls*, Berlin 1905, 6e éd., p. 408).

176. A propos du prêtre se vérifie donc cette grande constante, selon laquelle tous ceux, révolutionnaires ou prédicateurs, qui veulent exercer